HOMO ABSCONDITUS

NUCCIO D'ANNA

IL NEOPLATONISMO

significato e dottrine di un movimento spirituale





il Cerchio
INIZIATIVE EDITORIALI

NUCCIO D'ANNA

IL NEOPLATONISMO

significato e dottrine di un movimento spirituale



il Cerchio

INIZIATIVE EDITORIALI

INTRODUZIONE

L'intento del presente saggio è quello di dimostrare che sul finire del mondo antico le élites *spirituali più avvedute tentarono di fermare la decadenza inarrestabile di quello che si è convenuto chiamare « paganesimo », attraverso una rifondazione di esso su basi* monoteistiche, *che tuttavia non misconoscevano il politeismo antico, ma lo « spiegavano » alla luce di una verità che scaturiva dal « Fondo » unico ed eterno del mondo.*

Questo tentativo fu l'intento principale del Neoplatonismo. *Esso vuole qui essere studiato non come una successione di pensatori più o meno originali, ma quale movimento spirituale nel quale andarono a confluire tutti i fermenti più profondi dell'epoca, e la cui funzione storica appare poggiarsi su tre elementi che dovevano costituire altrettanti momenti di un intervento teso a « salvare » il mondo antico e avviarlo per un diverso destino:*

1) Metafisico — *Attraverso l'enucleazione dei piani dell'essere totale si « delinea » la méta ultima di ogni cosa, quell'*Uno *che assorbe il mondo e dà spiegazione e vita ad ogni cosa.*
2) Filosofico — *Il pensiero riceve l'estrema spiegazione del proprio ruolo, acquistando il senso di una* vis *speculativa il cui fine è il denudamento da ogni attaccamento e la scoperta di sé come puro essere.*
3) Rituale — *Viene tentata una ripresa dei riti tradizionali, ma purgati da ogni residuo superstizioso, e, così purificati, « rivissuti » come atto liturgico in cui l'uomo non è lo spettatore passivo, ma il custode di un « mistero » che egli ha interiorizzato.*

* * *

Dato il carattere di sintesi complessiva che riveste l'approccio qui tentato, abbiamo evitato le analisi dimostrative preliminari di particolari aspetti del neoplatonismo così come di

singole personalità, per quanto complesse esse potessero essere.

Noi dunque presupponiamo *nel lettore la conoscenza di opere che si sono rivelate oltremodo stimolanti e senza le quali la presente modesta fatica non avrebbe visto la luce. In particolare rinviamo agli scritti di* Arnou *e di* Hadot, *così come ai libri e ai numerosi saggi di* J. Trouillard *sull'ascesi plotiniana e su tutti i temi connessi a Plotino*[1]. *Su Porfirio è indispensabile riferirsi agli interventi raccolti nel libro della* Fondation Hardt[2]. *Innovatori e ricchissimi sono gli scritti di* B. Dalsgaard Larsen *su Giamblico*[3]. *Senza le analisi su Proclo di* Rosàn, Martano *e* Trouillard[4] *il nostro capitolo sull'importante diadoco non sarebbe stato scritto. Sul quadro generale della religiosità tardoantica rinviamo alle classiche opere di* Festugière, Altheim, Nilsson *e* Cumont.

* * *

Il presente saggio era stato già da noi pubblicato sotto veste di articoli vari in diverse riviste, per cui a volte vi sono concetti ripresi e variamente sviluppati. Non abbiamo ritenuto di rifare queste parti e ci siamo limitati a raccogliere i nostri scritti, aggiungere qualche considerazione e qualche nota, ampliare la bibliografia e pubblicarli assieme. Siano qui ringraziati i Direttori delle Riviste « Arthos » e « Vie della Tradizione » che questo hanno reso possibile.

---

[1] ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967; P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973; J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955; ID.,*La présence de Dieu selon Plotin*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 59, 1954, pp. 38-45. Cfr. pure AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Atti del Convegno Internaz., Roma 1974; AA.VV., *Le Neoplatonisme*, Atti del « Coll. Intern. sur le Néopl. de Royaumont », Paris 1971; Th. WHITTAKER, *The Neoplatonists*, Cambridge 1918.

[2] AA.VV., *Porphyre*, « Entretiens sur l'antiquité classique », XII, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1966. Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968. Il libro di F. ROMANO, *Porfirio di Tiro*, Catania 1979, non riesce a sostituire l'opera di J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand 1913.

[3] B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, 2 voll., Aarhus 1972; ID., *La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, in « Entret. ant. Class. », XXI, Fondation Hardt, 1975, pp. 1-34.

[4] L. J. ROSÁN, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949; G. MARTANO, *L'Uomo e Dio in Proclo*, Roma-Napoli, 1952 (ora *Proclo di Atene*, Napoli 1974); J. TROUILLARD, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris 1972.

Capitolo 1
CARATTERI GENERALI

1. Il Neoplatonismo può essere studiato secondo varie prospettive di cui quella *filosofica* è la più diffusa. Si vuole vedere nel Neoplatonismo essenzialmente un movimento di pensiero che con le sue analisi conclude l'avventura intellettuale della Grecia classica, riprendendo i problemi più importanti, ma sviluppandoli in una prospettiva che ne evidenzia le radici spirituali. Questa analisi filosofica, se ha il merito di puntualizzare l'originalità e lo sforzo speculativo del Neoplatonismo, in realtà porta ad una svalutazione di alcune essenzialità proprie a tutto il movimento, costringe a ritenere meramente eruditi i molti commentarî a Platone e ad Aristotele, e conclude nella svalutazione delle Scuole di Siria, Pergamo e, in parte, di Atene. Da ciò l'importanza che certi studiosi riconoscono a Plotino, ma anche il misconoscimento che essi sono costretti a fare del valore speculativo già dei primi discepoli, Amelio e Porfirio, così come dei successivi rappresentanti, Giamblico, Proclo, Damascio, Simplicio, il cui ruolo appare così ridursi ad una specie di continuazione decadente di quanto affermato dal fondatore della scuola.

Un'altra prospettiva dalla quale partire per studiare il Neoplatonismo può essere quella *culturale*. Essa ha il merito di dare le aderenze politiche, di ricondurre il Neoplatonismo alle sue radici platoniche, di legarne le sorti al momento storico e a quei personaggi, come Longino, che rappresentano alcune delle istanze culturali più vive della tarda antichità. Questa prospettiva però opera una riduzione dei temi affrontati dal Neoplatonismo, trascurandone le scaturigini spirituali, a volte interessandosene, ma non sviluppando tutte le implicazioni contenute negli scritti dei rappresentanti della Scuola.

Appare perciò opportuno riferire il Neoplatonismo al contesto *religioso* dell'epoca in cui sorse e si sviluppò, approfondendone le caratterizzazioni spirituali, perché è proprio questo l'ambito di indagine, di riflessione e di analisi in cui si vollero collocare gli stessi rappresentanti di questo movimento spiri-

tuale che, non è esagerato affermare, « *comprese* » tutti i fermenti dell'epoca, giustificandone le tendenze, ed anzi indirizzandole alla ricostruzione delle basi religiose su cui poggiava l'impero romano. In tale contesto i fermenti spirituali del mondo tardo antico trovano la loro giustificazione, la valorizzazione del proprio ruolo spirituale e storico. Spunti ermetici, astrologici, demonologici possono agevolmente ritrovarsi negli scritti e nei commentarî neoplatonici — si pensi a Porfirio, Giamblico, Proclo — ma in un contesto religioso che non ne presenta gli elementi più particolari e condizionati dal momento storico e culturale, ma li sviluppa in una visione universale in cui sembrano acquistare il significato di « momenti » di un « svolgersi » universale, il cui centro, da cui si diparte ogni diversità e in cui si compone ogni dualismo, è quell'*Uno*, cui Plotino nel suo sforzo di precisazione aveva riferito ogni cosa.

Sembra perciò necessario insistere non tanto sulle diversità fra le singole scuole neoplatoniche — che indubbiamente vi furono, ma poggianti sui diversi punti di vista dei singoli esponenti, i quali sembrano aver teso a sviluppare aspetti particolari di un'unica dottrina e non a darne variazioni essenziali e interpretazioni « personali » — quanto sulla comune volontà di riaffermazione di valori di un mondo che si voleva perpetuare e nel cui splendore materiale si riteneva tralucesse qualcosa di quell'eterna bellezza che il Divino proiettava sul mondo. È possibile così scoprire nel Neoplatonismo anche talune istanze peripatetiche che con l'apertura verso i principî primi e con l'approfondimento del significato più vero del « motore immobile » aristotelico permetteva di concludere in un Aristotele « teologo », che è quanto penseranno di fare gli ultimi neoplatonici nei loro commentarî alle opere dello Stagirita.

2. Dall'antica Accademia fino a Plotino sembra possibile seguire un filo conduttore, un comune *elemento spirituale* che nascostamente ha vivificato il mondo antico. Questo « legame » affiora in determinate correnti spirituali e in talune personalità che nell'antichità caratterizzarono momenti di grande rilevanza storica. Così, la mistica dei numeri di Nicomaco e di Moderato, accanto a temi propri all'antico pitagorismo, riprende istanze purificative caratteristiche dell'arcaica spiritualità orfica, men-

tre la problematica più propriamente mistica pare emergere nel singolare circolo di Nigidio Figulo e si esprime con la massima chiarezza nella Basilica pitagorica di Porta Maggiore a Roma.

Ma il II sec. d.C. è anche il tempo in cui, accanto ad una più accentuata decadenza del mondo greco-romano e ad un'inverosimile esaltazione del corporeo e di modelli di vita sensualistici, è possibile trovare tutta una serie di personaggi — *Attico, Severo, Plutarco, Gaio* e il suo circolo, *Albino, Apuleio* — le cui dottrine tendono ad una rivalutazione della trascendenza e dell'incorporeo. Diversi per origine e per impostazione generale, questi pensatori caratterizzano il passaggio da una religiosità e da una cultura ancora legata ai vecchi schemi del pantheon politeistico tradizionale, alla nuova spiritualità che emerge in questa singolare contingenza storica, col suo monoteismo che « spiega » la molteplicità di rappresentazioni religiose della tarda antichità. È quel movimento definito dai moderni studiosi come « *medioplatonismo* ». In esso è possibile ritrovare accanto a sottili disquisizioni filosofiche sul concetto di essere e sui suoi legami al molteplice, anche l'elaborazione « dotta » della demonologia tradizionale, studiata nella prospettiva di quel singolare documento che sono gli *Oracoli Caldei*. E, soprattutto, ci si avvia all'elaborazione della dottrina delle ipostasi che comincia ad essere formulata con Apuleio e con Albino, là dove essi parlano del *Primo dio*, dell'*Intelletto* e dell'*Anima del mondo* (Apuleio, *de Plat.*, I, 193; Albino, *Didaskal.*, X, 2-3; XIV, 3). Questa dottrina, che avrà un ruolo fondamentale nel Neoplatonismo, non è qui sviluppata autonomamente, cioè nelle sue caratterizzazioni mentali, puramente logico-esplicative, ma sotto l'influenza degli Oracoli Caldei — nei quali la triade *Padre, Intelletto, Anima = Potenza* viene riferita anche a divinità del pantheon classico, quale la dea Ecate per la Potenza — essa viene prospettata quale immagine del cosmo celeste, ordinato secondo una gerarchia « creativa » che dall'ineffabile Uno conclude nel *« divenire quale imitazione dell'essere »* (Plutarco, *De Iside et Osiride*, 372 f).

Il pensiero e la religiosità greco-romana si avviavano così verso quel sincretismo che caratterizzerà la tarda antichità. Si ritrovano in quest'epoca singolare nobili esaltazioni di quella che il Nilsson ha definito « trascendenza religiosa ». Attraverso

gli *Hermetica* e le comunità da essi presupposte; lo *Gnosticismo*, con la sua brulicante gerarchia di Eoni e di cieli; il Neopitagorismo di Numenio e forse enigmatiche presenze mazdee ellenizzate, così come furono studiate dal Bidez e dal Cumont, il mondo antico scoprì una forma di monoteismo che, pur nel pericolo di un panteismo ricorrente, permetteva di interpretare le personificazioni divine — Zeus, Cronos, etc. — quali immagini mitiche dell'Uno, e di vedere nelle varie scuole di pensiero strumenti di elaborazione di un'unica dottrina spirituale, la quale nel Neoplatonismo si preciserà e si svilupperà nella sua culminazione conclusiva.

Corpus platonico, Hermetica, Oracoli Caldei; e poi medioplatonismo, neopitagorismo, astrologia, teurgia, religiosità misterica e teologia stoica, ecco il terreno su cui crescerà la pianta della spiritualità neoplatonica. Il misticismo « intellettuale » di Plotino, così come l'ineffabile Uno e la teurgia di Proclo, trovano qui la loro origine.

3. In tale prospettiva di indagine la posizione di *Plotino* appare non come il culmine di una speculazione logico-mentale, ma il « momento » di elaborazione dottrinale della spiritualità di un'intera epoca che si esprime attraverso la sua opera, utilizzando tutte le conquiste del pensiero greco. Egli esplicita una prospezione spirituale che non vuole limitarsi al piano intermedio — demònico — ma che risale alla fonte più vera di ogni cosa, a quella profondità abissale in cui perfino le qualificazioni più alte, quali Bene, Bello, etc., difficilmente possono applicarsi. Esse sono pure allusioni, indicazioni di una mèta, il dito puntato verso un « quello » che resta indefinibile. indecifrabile, immoto. E tuttavia da quest'Insondabile e Infinito si origina il molteplice. Plotino, pur conscio della difficoltà di una spiegazione razionale dell'unità del cosmo, da un lato tende a far percepire la incommensurabile distanza fra il divenire e l'Uno, dall'altro, attraverso un'azione di distacco dal molteplice e di percezione del « divino nell'uomo », indica le radici più vere di ogni accadimento, rapportandone le scaturigini alle fonti stesse dell'Essere totale. La sua indicazione metafisica non resta perciò uno sforzo mentale di rappresentazione, ma attraverso i gradi intermedi di « processione » creativa — l'Intelletto e l'Anima — si invera nel mondo della molteplicità e del-

l'apparenza. In questo grandioso disegno di spiegazione del significato spirituale del mondo, il ruolo dell'uomo appare legato alla sua capacità di ascendere quei gradi di manifestazione divina e risalire alle sue radici. L'essere umano pertanto si qualifica in rapporto al divino, alla capacità di « sfuggire » al divenire e contemplare il Bene.

La Scuola di Roma che aveva approfondito queste indicazioni metafisiche e mistiche non si esaurì con la morte di Plotino. I discepoli che aveva formato secondo quei dettami svilupparono punti qualificanti della dottrina del Maestro. Così mentre Amelio cercò di verificarne la validità attraverso la pratica religiosa e la vita rituale, *Porfirio* passò oltre, precisando alcuni aspetti della metafisica che saranno decisivi nelle successive elaborazioni della teologia pagana. Come ha spiegato P. Hadot, infatti, la metafisica di Porfirio tende a rivalutare il ruolo dell'Intelletto rapportandolo allo stesso Uno, tale da poter contemporaneamente essere nell'Uno, ma anche l'intermediario « provvidenziale » della sua azione nei confronti del molteplice. Da ciò l'importanza della complessa teologia solare, che nell'astro vede il riflesso della presenza divina, il *mediatore* che concretizza nel mondo gli attributi benefici del divino. Da ciò anche il rilievo particolare che nella dottrina di Porfirio riveste l'indagine etico-ascetica, testimoniato anche dall'elevato numero di opere dedicate a questo problema e che non trova riscontro in altri neoplatonici. Così, accanto alla precisazione di un generale comportamento etico e alla volontà di distacco dai più grossolani attaccamenti (*Ep. ad Marc.* e *De abstinentia*), si ritrova l'esigenza di una purificazione dei rituali pagani (*Ep. ad Aneb.*), ma anche l'indicazione della mèta ultima dell'uomo, quel ritorno a Dio che solo la « liberazione filosofica » plotiniana, come scrive il Bidez (*Vie de Porph.*, p. 91) può rendere concreta (*De regressu animae*). Il ruolo di Porfirio appare dunque fondamentale: egli ha dato gli elementi perché il Neoplatonismo potesse farsi linfa vitale della religiosità greco-romana al tramonto, divenendone il campione cosciente, al servizio della quale mise tutta la sua prodigiosa erudizione e la sua profonda religiosità.

La eccezionale portata di quest'opera dottrinale culminerà nel tentativo di concretizzazione sul piano storico: è il momen-

to « militante ». Attraverso *Giamblico* e la scuola di Pergamo la metafisica plotiniana e le applicazioni mitico-religiose porfiriane sembrano quasi diventare realtà vivente. Appoggiandosi alle dottrine neoplatoniche e all'Arte teurgica ivi sviluppata, l'imperatore Giuliano cercherà di realizzare un impero sacrale con una propria « chiesa pagana », i cui sommi sacerdoti saranno proprio i teurghi della scuola di Pergamo. Certo, non si voleva abolire il vecchio politeismo, né allontanarsi dagli antichi usi religiosi, ma si tendeva a rivalutarne le basi spirituali attraverso la loro giustificazione metafisica — data appunto dalle dottrine neoplatoniche — e ad interpretare i vecchi miti secondo quella dottrina.

Le religioni nazionali, greca o romana, così come quelle dei Germani, Egizi, Babilonesi, etc., non avevano mai avuto la tendenza a convertire. Esse erano sempre state pure religioni « etniche », legate a questo od a quel popolo, prive di un Fondatore divino. Le loro origini coincidevano con quelle della propria nazione, e la stessa funzione sacerdotale spesso era un privilegio di alcune antiche famiglie che potevano anche costituire una casta chiusa ed esclusiva, mentre accadeva che i nobili rivendicassero nella loro ascendenza un capostipite divino.

Ma dal II sec. d.C. in poi appaiono religioni a carattere sovranazionale. Manicheismo e Cristianesimo rivendicano una Figura divina alle loro origini, mentre lo Gnosticismo appare legato a strane figure di predicatori. Queste religioni possiedono un Testo sacro nel quale è contenuta la sapienza incarnata dal Fondatore, e si rivolgono a tutti gli uomini, di tutte le razze.

Questo generale fenomeno investe anche il mondo della tarda antichità. Già i vari Misteri con la loro soteriologia avevano costituito il lato interno e più universale della tradizione grecoromana. Ma i vecchi riti appagavano ormai solo in parte la religiosità degli uomini. Erano sì nati nuovi culti a carattere sovranazionale — come quello di *Serapide*, di *Asclepio* o quello più intellettualistico di *Aion* — ma privi di quel rapporto « personale » così importante nelle religioni universali o nei misteri di « salvezza ».

È in quest'ambito che va collocato il tentativo della Scuola Siriaca e di Giuliano. Pur restando religione « etnica », con i tipici culti locali, i riti di espiazione legati ai vari santuari, i

pellegrinaggi ai luoghi santi, etc., la tradizione greco-romana viene avviata per un diverso destino. Dalla varietà dei culti e dei riti i neoplatonici cercano di enucleare le caratteristiche universali concependo i vari dèi come « emanazioni » o « energie » dell'Unico. La quantità non definibile di divinità del politeismo trovava così un Ordine in cui collocarsi e dal quale ricevere spiegazione profonda, mentre le leggende e i miti venivano interpretati come « figurazioni » della dottrina dell'Uno. Il neoplatonismo così, attraverso l'attività della Scuola Siriaca e quella di Pergamo, tese a costituirsi anche come tradizione spirituale con tendenze universali, tale da permettere la rifondazione dell'Impero su basi nuove, e da competere con i nuovi avversari sul loro stesso terreno, che non era la conquista delle strutture politiche, ma l'uomo.

Le dottrine « siriache » non costituiscono perciò una involuzione « magica » delle posizioni intellettuali di Plotino, ma il tentativo di una loro verifica sul piano storico, di una loro concreta e vivente attuazione. Né tale tentativo era privo di basi culturali od erudite: nell'opera di Giamblico era compresa pure una quantità non trascurabile di commentarî alle opere di Platone (cfr. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973) che fanno luce sulla sua attività tracciandone un'immagine non di « mago » od « evocatore », ma di un sapiente interessato a trasporre nel mondo politico la stessa spiritualità che egli intendeva trasmettere ai propri discepoli.

La morte di Giuliano mise fine a tutto ciò. L'élite neoplatonica che si era costituita parte dirigente attorno all'imperatore non ebbe più nessuna possibilità politica. Restava da perpetuare la tradizione là dove era possibile, soprattutto attraverso un'opera di insegnamento culturale e di trasmissione spirituale che formasse singole personalità o, al più, alcune famiglie.

Quest'opera di trasmissione si rendeva essenziale a causa dei mutamenti spirituali e politici avvenuti nell'impero. Masse sempre più numerose di persone, intere città e province si convertivano al Cristianesimo. La stessa aristocrazia, lo stesso esercito diventavano basi per ulteriori conversioni, mentre la cultura non esprimeva più i valori del vecchio politeismo, ma attraverso l'opera dei Padri, si avviava ad annunciare le caratteristi-

che fondamentali del Credo cristiano. Ovunque nascevano luoghi di culto, si fondavano basiliche e santuari che soppiantavano le ancestrali credenze e avviavano la trasformazione dell'impero cesareo in *Civitas Christiana*, immagine terrena della Gerusalemme celeste.

Si trattava dunque di non perdere il patrimonio tradizionale che il Neoplatonismo aveva contribuito a rivitalizzare. Ma non essendo più possibile una presenza attraverso le istituzioni statali, si trattava di salvaguardarne la spiritualità attraverso la trasmissione a famiglie o a personalità che ne custodissero il significato più profondo. Ciò comportava anche la lucida coscienza di appartenere ad un mondo al tramonto, di essere gli ultimi qualificati rappresentanti di una civiltà che aveva plasmato il mondo conosciuto, e la cui spiritualità si voleva ancora custodire, nonostante la irreversibilità della trasformazione religiosa che si avverava nel mondo romano.

È questa la funzione della *Scuola di Atene*, che si costituisce con una gerarchia di scolarchi — Diadochi — ad imitazione degli arcaici Tiasi in cui il centro rituale era costituito da Apollo e dal culto delle Muse.

Nella famiglia di Plutarco d'Atene veniva custodita una sapienza teurgica che sarà parte essenziale nella formazione di tutti i neoplatonici di Atene. I quali coltivavano la più alta contemplazione come « momento » di scoperta dell'Ineffabile unità divina, ma non trascuravano gli usi rituali ancestrali, le invocazioni, i pellegrinaggi, le preghiere, le abluzioni. L'evocazione di divinità come Esculapio, l'incantamento di statue « parlanti », il credersi posseduti da questo o quel dio costituiscono aspetti di questa sconcertante sopravvivenza di un passato non più ripetibile. E accanto alle pie pratiche, l'opera di approfondimento culturale: indicazione della nudità abissale dell'Uno, definizione delle gerarchie celesti, rapporto fra umano e divino. Quest'opera di salvataggio del patrimonio del passato andò fino alla valutazione del *corpus* platonico e aristotelico quale scrittura « ispirata », per cui si procedette ad un'intensa opera di commento che voleva scoprirne gli aspetti più profondi e duraturi. Questi commentarî costituirono un vero e proprio testamento dei valori che gli ultimi neoplatonici volevano difendere, mentre contribuirono a precisare conclusivamente il significato

della spiritualità classica.

Quando nel 529 Giustiniano decretò la chiusura della Scuola, veniva sancita ufficialmente la fine di una spiritualità e di una cultura che sopravviveva a se stessa, e che era come un'isola in un mare cristiano. Lo stesso numero esiguo degli ultimi neoplatonici, sette, ci permette di pensare che ormai la Scuola di Atene si limitava solamente a trasmettere certi valori senza più ipotizzare azioni più immediate e più storicamente valide. Questi neoplatonici pare abbiano vivificato le scuole che ad Harran perpetueranno nel pieno del tempo islamico le dottrine neoplatoniche, ma in Occidente il paganesimo non ebbe più nessuna possibilità autonoma.

La loro sorte è veramente singolare: contemporanei di grandi personalità cristiane — S. Benedetto, Giustiniano, S. Gregorio, S. Leone — ad essi non resta altro da fare che commentare testi, scrivere, educare i pochi, sempre meno numerosi, disposti a seguire una tradizione e una linea di pensiero che svaniva in un passato ormai mitico. La loro sorte è emblematica. I pochi tornati in Occidente dopo l'esilio persiano saranno condannati al *silenzio*, cioè alla scomparsa anche culturale, con la quale si conclude la loro attività.

4. Gli studi e i commentari del tardo neoplatonismo avevano costituito un vasto *corpus* dottrinale che veniva presentato come la continuazione « scolastica » di quanto affermato nelle sintesi dottrinali di Plotino, Porfirio, Proclo. Opportunamente elaborata la dottrina neoplatonica, così come si presentava in queste opere di sintesi e in questi commentari, fu utilizzata dal Cristianesimo che ne preservò il valore imperituro nell'unico modo organico consentito sul piano spirituale: *convertendola*.

Attraverso gli scritti del vescovo Sinesio e di Vittorino, mediato dalla teologia di S. Agostino, il neoplatonismo si ritrova in taluni autori cristiani, fino a che con Boezio sembra diventare un elemento fondamentale della nuova impostazione teologica. L'opera di questi dottori cristiani *attualizza* la vicenda culturale e spirituale del neoplatonismo rendendola viva per secoli, proprio nel punto della sua *assimilazione* da parte del Cristianesimo. In tal modo quello che ancora restava di valido della civiltà greco-romana e ne costituiva il « centro » e la ragion d'essere più profonda ed « essenziale », fu conservato e

perpetuato, al di là delle apparenze delle forme religiose esteriori che avevano definitivamente concluso il loro ciclo storico ed esaurito ogni vitalità creatrice. La civiltà « pagana », infatti, affondava le proprie radici spirituali in un tipo di religiosità che possiamo definire col Kérenyi « mitica » [1], con una percezione « visionaria » del mondo divino, per cui nell'epoca in questione non aveva più nessuna possibilità di rinnovamento. Il tentativo di riadattamento operato dai Neoplatonici poteva avere significato per una ristretta élite, mentre i popoli che costituivano l'impero romano cercavano altrove il senso di una vita religiosa più vicina e, in qualche modo, « partecipabile ».

---

[1] Su questo tipo di spiritualità cfr. il NOSTRO, *Religiosità arcaica dell'Ellade*, Edizioni Culturali Internazionali, Genova 1985, in cui abbiamo proceduto ad una definizione di ciò.

Capitolo 2
SIGNIFICATO STORICO ED ANTECEDENTI

Il periodo che va dal II al X sec. d.C. è contrassegnato da una serie di situazioni che dimostrano la decadenza cui era giunta la spiritualità classica e, per riflesso, il pensiero che su quella spiritualità poggiava. Così, devesi notare uno sviluppo eccezionale del *Cinismo* in ambiti popolari [1], presso cui la cosiddetta « divisa cinica » — che consisteva in una serie di atteggiamenti negativi verso il mondo [2] — trovò un'ampia accoglienza non avente riscontro in nessun altro movimento di pensiero dell'epoca. Né queste forme popolari di cinismo erano prive di espressioni culturali; si pensi all'attività di Demonatte o di Peregrino Proteo, nei quali si realizzava perfino un'aspirazione religiosa alla serenità e alla pace interiore così in contrasto con certi temi propri alla predicazione cinica [3].

Anche l'*Epicureismo* ebbe un suo sviluppo, dovuto però più ad una certa leggenda creatasi attorno al Maestro e alle sue dottrine, che non all'intrinseca validità di queste, le quali però in ambiti nobiliari trovarono una loro diffusione dovuta soprattutto alla esaltazione della vita concepita quale bene perenne ed unico.

D'altronde, la mancanza di profondità propria al pensiero di quest'epoca trovava riscontro nel rigido moralismo e nel duro ascetismo degli ultimi rappresentanti della *Stoa* [4]. Questo movimento spirituale aveva trovato a Roma un luogo ideale, soprattutto a partire da Panezio che nel circolo degli Scipioni aveva cercato di creare una élite politica informata secondo gli ideali stoici [5]. A poco a poco però, lo stoicismo si ridusse ad una forma di orgogliosa affermazione moralistica, non priva di elementi materialistici, quasi estremo rifugio di anime che nel generale decadimento trovarono più agevole evitare un impegno pubblico e, distaccandosi dal mondo esterno, rifugiarsi in una ricerca interiore, onde realizzare quei valori spirituali che solo nell'individuo come tale si riteneva possibile scoprire. Ciò permise l'affermarsi di un certo pessimismo, riscontrabile per es. in Marco Aurelio [6].

Sintomo significativo dell'estrema decadenza cui era giunto l'ideale di vita classico è lo *Scetticismo*[7], nel quale il pensiero greco — quale capacità di analisi oggettiva e di consapevolezza del valore creativo della ragione[8] — concluse la propria avventura ed esaurì le proprie possibilità speculative. L'analisi scettica infatti tendeva a togliere ogni sicurezza perfino alla possibilità di esprimersi, negando che la struttura linguistica ed anche le stesse parole potessero dare certezze conoscitive[9]. Si arrivava così a togliere valore a qualsiasi attività umana tendente a penetrare il significato del vivere, per restare in un mondo di puri fenomeni ed accadimenti rendendo la vita priva di dimensioni profonde. È in fondo l'estremo limite che può raggiungere la ragione quando nega a se stessa la possibilità di elevarsi per spiegare il senso della vita, per cui lo Scetticismo ci appare come estrema testimonianza dell'esaurimento delle capacità creative della ragione ellenica ormai non impegnata più a penetrare i grandi problemi speculativi, dunque « documento » della fine di un mondo, o, almeno, di alcune delle sue possibilità più evidenti.

Ma il riconoscimento scettico dei limiti della ragione condusse per contro alla riscoperta del valore della dimensione spirituale vista non come parallela al mondo corporeo, ma ad esso preminente in quanto procedente dall'immutabile, esso stesso incorporeo[10]. È la dottrina del *Neopitagorismo*, che segna una reazione salutare contro il decadimento dei valori spirituali ed anticipa una ripresa dei temi speculativi che indagheranno il piano ontologico.

Usando il simbolismo numerico i neopitagorici indicheranno la via per l'articolazione di un sistema di dottrine capace di indicare i vari piani dell'essere a partire dall'Uno, concepito come *« concetto dell'unità »*[11], fino alla sacra *Tetraktys*, che comprende in sé tutto il mistero della Possibilità infinita. Sicché il *Numero* rivela caratteri qualitativi, si svela come simbolo e figura di stati spirituali. E tale enucleazione non rimase sul piano del mero pensiero, poiché essa andò di pari con esigenze di carattere spirituale realizzativo — mistico — volendo condurre il pitagorico, attraverso un sistema di gradi di purificazione esteriore ed interiore, fino al punto in cui *« lasciato il*

corpo, giungerai al libero étere, sarai un dio immortale e incorruttibile, non più un mortale »[12].

In tal modo riemergevano quelle dottrine di origine misterica — orfica — che il primo pitagorismo aveva sistematizzate, e che in un'epoca di crisi come il periodo ellenistico riprendevano vigore, quasi per una estrema affermazione della validità dei valori spirituali contro i prodotti della decadenza del mondo classico.

Né tale tipo di reazione costituì un caso isolato. Essa si legò ad un'altra corrente spirituale incentrata nella riscoperta delle dottrine platoniche, anzi nella valorizzazione degli elementi spirituali più caratteristici del pensiero del grande ateniese quali erano ritrovabili nel *Parmenide*, nel *Timeo*, etc., in cui la dottrina dell'Uno poteva essere vista in una dimensione per così dire « *processiva* », dunque, oltre che in sé, nella sua inalterata identità assoluta, anche in rapporto ai diversi gradi di esplicazione creativa dell'essere universale.

Tale rinascita platonica permise una riaffermazione di temi che si contrapponevano nettamente al generale decadimento dell'epoca, riscoprendo valori che riconducevano ad una visione « religiosa » del mondo, accentuando anzi un certo dualismo fra la materia — concepita come estremo limite della manifestazione dell'essere, e perciò limite « maligno » — e lo spirito, in cui si esplica il ritmo divino del mondo secondo una spirituale gerarchia che dal Dio supremo, attraverso una serie di divinità secondarie, conclude in un piano pre-formale cui presiedono esseri superiori agli uomini, i Démoni, soggetti però alle leggi del mutamento.

Sintesi dei vari movimenti di reazione contro la degenerazione dell'ideale di vita classico, il *Neoplatonismo* costituì l'estrema possibilità dell'Ellenismo e permise una ripresa della spiritualità tradizionale rivitalizzando temi e prospettive che potevano sembrare non più attuali[13].

Presentando le opere platoniche come una culminazione dello spirito ellenico, il Neoplatonismo intese svilupparne i punti di maggiore ricchezza religiosa, ritenendo che le verità da Platone rivelate costituivano la chiave per la comprensione degli arcani spirituali, dunque « illustrazione » di una vivente gerar-

chia dei piani divini [14].

In tal modo il cosmo fisico apparve non come frutto di un dualismo spirito-materia, ma quale estremo grado di quella divina gerarchia, dunque « interpretabile » secondo prospettive spirituali che non ne snaturassero il reale simbolismo di « pietrificazione » di Gesti e Parola scaturenti dalla divina fonte di ogni cosa. Diventava pertanto « non vero » il preteso contrasto Platone-Aristotele poiché nelle loro dottrine veniva riconosciuta un'armonia scaturente dal fatto che il primo aveva indicato la via per un'approssimazione al divino e ai gradi con cui esso si esprimeva, mentre il secondo aveva indagato la manifestazione più estrema della « processione » divina, cioè il mondo nei suoi elementi esteriori, enucleandone le leggi: logica, cosmologia, etc.

Questo arroccarsi del Neopl. attorno all'opera dei due massimi pensatori greci — privilegiando evidentemente Platone rispetto ad Aristotele — costituì la premessa per un recupero di quanto di perenne e ancor vitale vi era nel pensiero ellenico. Così, allo studio della dialettica — usata come tecnica di semplificazione interiore — affiancarono l'analisi delle possibilità conoscitive dell'uomo, rifondando una corretta logica ed una gnoseologia che poi verrà trasmessa al Medioevo cristiano, che ne svilupperà i punti più significativi. Sicché tutte le scienze tradizionali elleniche — dalla simbologia numerica alla logica, alla cosmologia, alla metafisica — trovarono un loro « luogo » nella dottrina neoplatonica, mentre l'etica fu studiata non autonomamente, ma in una prospettiva « funzionale » rispetto alla « semplificazione » interiore e, poi, alla liberazione dalle leggi del divenire.

Ma il Neopl. non esaurì le proprie possibilità nella pura speculazione, poiché la sua sintesi del *pensiero* classico non costituiva che l'aspetto « dimostrativo » di una prospezione spirituale che era molto più profonda del piano mentale, anzi era la fonte da cui quelle spiegazioni logiche germinavano, costituendone dunque il momento meramente esplicativo. Cosicché il Neopl. si presentò come sintesi della *spiritualità classica*, anzi l'unica dottrina in grado di elucubrarne le significazioni più vere e profonde.

Considerando l'universo come una serie di piani spirituali gerarchicamente ordinati ai quali presiedevano « energie » divine che ne custodivano il ritmo « espansivo », i neopl. concepirono le deità del pantheon greco-romano come estreme personificazioni di quelle energie, dunque « momenti » del ritmo cosmico che venivano a collocarsi al livello degli uomini, in grado solamente di percepire quei cicli in forma drammatizzata nelle stesse vicende fisiche dell'universo. Si avevano pertanto « storie sacre » che potevano condurre il *Miste* — dopo aver interiorizzato quelle vicende, allo stesso tempo fisiche e spirituali — a ripercorrere all'indietro i drammi che personificavano la manifestazione universale, e arrivare alla fonte prima di ogni cosa: l'*Uno*.

Prospettando poi la religiosità classica « ufficiale » come una realtà da approfondire e da verificare *in interiore*, il Neopl. presentò se stesso come un sapere con caratteristiche universali, in grado di dare spiegazione e significato a tutti i culti dell'antichità, poiché le realtà che venivano indicate procedevano da prospezioni spirituali che, sole, potevano darne il senso vero. Esso dunque costituì un affioramento di vene esoteriche che per tal via tentarono di rivitalizzare ad un tempo il mondo della misteriosofia e la vita cultuale, quasi estrema sintesi delle possibilità creative di tutto un ciclo storico e spirituale.

L'« azione » del Neopl. si esplicò in due direzioni che costituirono due momenti paralleli e non contrastanti di un'unica « possibilità » di estensione creativa di energie spirituali: da un lato, la vita interiore del singolo, concepito come essere libero e « personale », che realizza questa sua libertà nel conseguimento contemplativo del Sommo Bene, recependo in tal modo le istanze « personalistiche » di tradizioni spirituali che avevano rivelato la loro vitalità e la loro forza, quali il Giudaismo di Filone, il Cristianesimo, certi aspetti dello Gnosticismo, etc. Dall'altra, la rivitalizzazione del culto pagano, attraverso anche un'opera di recupero di testi poetici e filosofici che in una tradizione come quella greco-romana, priva di testi rivelati, sostituivano le Sacre Scritture quali si erano costituite presso altri popoli. I miti narrati dai poeti, la filosofia pitagorica e

platonica, furono prospettati quali visioni di piani spirituali che alcuni veggenti avevano rivelate agli uomini. E in concomitanza di una generale « sistemazione *nel* libro » delle dottrine spirituali da parte di tutte le religioni che si contendevano il bacino del Mediterraneo — sistemazione completata all'incirca verso il III sec. d.C.[15] — il Neopl., riprendendo tale esigenza, si presentò come « *Religione del Libro* », dando il via, per mano di Porfirio, ad una sistemazione delle dottrine di Plotino in un testo che solamente alcuni potevano studiare dopo un lungo processo di purificazione interiore[16].

La dottrina neoplat. venne così presentata in un testo che non intendeva esaurirne tutte le virtualità, ma lasciava al discepolo il compito di realizzare *in interiore* ogni cenno alla spiritualità tradizionale. Il testo, pertanto, se da un lato tese a codificare il risultato di prospezioni spirituali, dall'altro non ne costituì una sorta di cristallizzazione. Anzi, si può affermare che le scuole neoplatoniche si orienteranno verso interpretazioni autonome delle varie tematiche religiose, le quali trovavano poi il punto di contatto nell'estrema aderenza a quella tradizione spirituale che verrà definita spregiativamente « pagana ».

ANTECEDENTI

L'ambiente in cui trovò il suo primo sviluppo il Neoplatonismo fu Alessandria, città ricca di tradizioni spirituali e culturali di diversa origine e provenienza. Qui si era sviluppata una particolare forma di *Giudaismo ellenizzante*, espressosi attraverso gli scritti di Filone, che tentava una sintesi delle possibilità culturali dell'ellenismo e del giudaismo. Qui si era affermata l'importante *Scuola Catechetica* che, diretta dal siciliano Panteno (c. 180 d.C.)[1] era destinata a sviluppare, con Clemente Alessandrino e Origene, una forma di neoplatonismo cristiano che seppe assimilare la capacità creativa del pensiero greco. Accanto a questi principali indirizzi si può segnalare la presenza dello *Gnosticismo:* Valentino qui insegnò brevemente, e Basilide aprì una scuola verso il 133; dell'*Ermetismo*, le cui dottrine si precisano proprio in questo periodo e proprio in questo ambiente; del *Neopitagorismo*, che attraverso l'opera di Nicomaco di Gerasa, influirà nel successivo svilupparsi delle

dottrine neoplatoniche. A questi complessi movimenti spirituali andrebbero poi aggiunte enigmatiche presenze orientali — persiane e perfino buddhiste — che pare abbiano lievitato in quel complesso crogiuolo di popoli e di civiltà [2].

In questo importante centro spirituale e culturale si recavano varie personalità che tentavano di approfondire le proprie dottrine nel confronto con tutte queste correnti spirituali, manifestazioni di un mondo che in tal modo intendeva dare testimonianza della propria ricchezza. Ma a colui che intendeva trovare spiegazione profonda delle interiori esigenze di perfezione individuale e nel contempo non pensava di rinunciare alla capacità logico-esplicativa caratteristica del pensiero ellenico, restava una sola possibilità: trovare il modo di conciliare in una sintesi armonica gli apporti orientali, riscoprendo e valorizzando il platonismo che nel mondo greco appariva quale parallelo movimento spirituale, riconducibile per più versi a fonti orientali [3]. La valorizzazione del platonismo permetteva anche un recupero della spiritualità pitagorica [4], poiché Platone fu studiato come il « *migliore dei pitagorici* » [5], le aspettative « personalistiche » dei quali furono pienamente accettate e valorizzate in armonia con l'esigenza spirituale dell'epoca che incentrava l'esperienza del sacro non solamente in riti esteriori, pur validi ed efficaci, ma soprattutto in una partecipazione diretta che di quei riti voleva vivere *in interiore* il momento folgorante di scoperta del divino nell'uomo.

Numenio d'Apamea

Originario di Apamea, in Siria, *Numenio* (fine del II sec. d.C.) visse indubbiamente ad Alessandria dove poté formarsi una preparazione che abbracciava conoscenze spirituali e culturali di vario tipo. Pare che fosse poi andato ad Atene dove conobbe le dottrine platoniche, alla diffusione delle quali, nel loro reale significato, contribuì anche con un'opera polemica [6].

In Numenio è palese la coesistenza *non* armonica di quel crogiuolo di dottrine e tradizioni che si scontravano ad Alessandria, a partire dal giudaismo ellenizzante di Filone fino al Cristianesimo, la conoscenza del quale pare non gli fosse ignota [7]. Le fonti antiche ne parlano come di un pitagorico [8], ed infatti in lui i concetti di *monade, diade,* etc. sono sviluppati in

un contesto tipicamente pitagorico [9], anche se l'ontologia platonica costituisce la cornice in cui si collocano tutte queste speculazioni, soprattutto se si pensa che nel II sec. Platone veniva studiato come la sintesi più chiara di un pensiero e di una spiritualità riscontrabile a diversi livelli presso vari pensatori. Ma le caratteristiche delineate fanno di Numenio un vero e proprio precursore del neoplatonismo, anzi la sua personalità pare costituire il punto in cui è riconoscibile il tentativo di armonizzare le dottrine orientali — nelle varie formulazioni con cui si presentavano ad Alessandria — con le istanze spirituali proprie al mondo ellenico [10] quali si erano ripresentate nel neopitagorismo e quali si preciseranno nella sapienza neoplatonica.

La dottrina di Numenio si articola attorno alla « definizione » dell'*essere* in quanto primigenia scaturigine di ogni esistente, e realtà spirituale che dà sussistenza a ciò che è meramente corporeo. L'essere infatti, non può venir caratterizzato dalla corporeità, come pretendevano talune dottrine contemporanee a Numenio [11]. poiché la sua essenza prescinde dal divenire e dall'irrazionalità propria al corporeo, in quanto l'essere è perpetua identità di sé con se stesso, anzi è immobile e inalterabile « sostanza » che nella sua eternità non ammette alcun cambiamento: « *L'essere è eterno, immobile, identico e uguale a se stesso* » [12], sicché ogni tentativo di identificarlo con gli elementi costitutivi del corporeo è vano, poiché tali elementi sono caratterizzati dal cangiamento e dunque dal divenire.

Analizzato secondo questa prospettiva l'essere costituisce l'essenza inalterata di ciò che nel divenire si manifesta come materia, che è degradazione estrema di quell'essenza immutabile, che pur tuttavia si mostra nel mondo come materia, le cui attribuzioni fondamentali postulano il cambiamento e il divenire, che in un certo qual modo, al livello etico, è colto quale *male*, negazione estrema dell'eterna purità incontaminata dell'essere [13]. Vi è pertanto da un lato un'essenza « *intellegibile* » in quanto identità di sé con se stesso, dall'altro, un mondo soggetto a mutamento [14], che conduce a postulare un'opposizione bene-male (essere-divenire) il cui sapore gnostico ci riporta alle fonti alessandrine della dottrina numeniana. Questo « dualismo » presuppone la possibilità che l'essere, pur nella sua inalterata identità ed eterna quiete, si espliciti nella mani-

festazione del mondo, che in tal modo si attua come « *processione* » creativa procedente dall'Intellegibile: « *Il divino è tale che trasmesso in dono, rimane, e non si allontana* » [15].

L'Essere però non agisce direttamente, la sua « azione » procede attraverso una articolazione che media per gradi gerarchici la sua « attività » il cui frutto ultimo, pre-formale, è quella platonica « Anima del mondo » [16] che dà ordine, per quanto è possibile, al mondo. Questi gradi gerarchici di processione sono così da Proclo enunciati: « *Numenio pone tre divinità e chiama "padre" il primo dio, "creatore" il secondo, "creazione" il terzo: per lui infatti il mondo è il terzo dio. Per lui il demiurgo è un primo e secondo dio, duplice; e il mondo da loro prodotto è il terzo. È meglio dire, come lui, "avo", "figlio", "discendente"* » [17].

Appare chiaro come le « divinità » di cui si tratta non sono che personificazioni di ritmi spirituali scanditi per dar vita al cosmo, esso stesso « divino » in quanto « *corpo disteso* » del dio, come dice Numenio, cosicché le tre processioni enunciate appaiono come momenti di un unico « atto » creativo che vede, quale principio trascendente e non agente, il « *padre* » (o « *avo* »), semplicità assoluta. Esso è puro Bene, contemplato solo nelle vette della mistica [18], che è possibile vedere esplicitato nel mondo solo per *imitazione*, cioè attraverso la « riproduzione » degli attributi divini. Così, mentre il « *padre* » è puro Bene, nel mondo si avranno manifestazioni particolari di quel Bene, cioè « momenti buoni », poiché ciò che nel « *padre* » è assoluto, si invera nel mondo come relativo, copia delle Idee intellegibili: « *Il rapporto che vi è fra il Demiurgo e il Bene, di cui quello è imitatore, è simile a quello fra essenza e divenire, della quale è imitazione* » [19]. È questa la funzione del « *creatore* » o « *figlio* », posto da un lato di fronte all'eterna contemplazione del non-agente Bene, e dall'altro rivolto verso il mondo, alla cui esistenza concorre inverando creativamente gli attributi divini (« Idee »), rendendo perciò il mondo « divino ».

La terza processione divina, la « *creazione* », costituisce pertanto il frutto dell'attività della seconda deità, nel senso che è a questo livello che agisce operativamente la sua azione demiurgica [20], per cui questa terza divinità, che si esplica ad un grado pre-formale ed è costitutiva dell'Incorporeo, va distinta dalla

materia come tale, in cui invece si attua l'estrema forma di negazione dell'incorporeo, la sua « malignità » [21].

L'articolazione triadica dell'Essere non va confusa con un tentativo di elucubrare particolari divinità personali, in quanto costituisce il tentativo di mostrarne il ritmo creativo, afferma la gerarchia delle potenze dell'essere in una vicenda « discendente » che dall'Uno sempre identico a sé, conduce all'inveramento dei principi divini rendendo in tal modo il mondo, in quanto « creazione » divina, perfetto.

Ammonio Sacca

Legato alla cultura alessandrina fu *Ammonio*, il cui *floruit* si pone alla fine del II sec. e all'inizio del III [22]. La sua personalità è una delle più enigmatiche dell'antichità, tanto che sono state avanzate le più diverse tesi sulla sua origine e in qualche modo sulla sua attività di formazione spirituale, il cui livello dovette essere considerevole se si pensa che personalità come Plotino, Origene e Longino furono suoi discepoli [23].

Da Ierocle fu chiamato *Theodidaktos* « ispirato da Dio [24], attribuzione che sottolinea la parte rilevante che i problemi spirituali hanno nella sua vita e nel suo insegnamento. Tale attributo ci porta a considerare anche un altro aspetto della personalità di Ammonio, legato al soprannome « *Sacca* », che secondo Teodoreto ed Ammiano Marcellino si riferisce al suo lavoro di gioventù, portatore di sacchi. Recentemente però è stato fatto notare come tale attribuzione possa riferirsi ad una deformazione greca del termine *Sakka-Muni* indicante gli asceti di origine *Sakya*, cioè i monaci buddhisti, o a qualche altra variante riferentesi comunque all'ambiente spirituale indiano [25]. Questa tesi ha l'indubbio merito di ricondurre le dottrine di Ammonio da un lato all'ambiente alessandrino — così variamente ritocco di influssi culturali e spirituali orientali — in cui si esplicò la sua attività di insegnamento e in cui forse si completò la sua formazione spirituale; dall'altro, si appoggia anche su ciò che *Ierocle* e *Nemesio* ci dicono delle sue dottrine, la cui caratteristica principale viene ricondotta ad una visione profondamente spirituale dell'universo in cui è possibile riscontrare un ordinamento triadico: 1) *l'Uno supremo*, che regna su tutto con paterna sollecitudine e giustizia [26]; 2) *la realtà intel-*

legibile, che da quell'Uno procede assieme agli spiriti intermedi; 3) *il mondo corporeo* e materiale.

Ora, la caratteristica delle dottrine di Ammonio ci pare consistere in una fondamentale *unità spirituale* del cosmo che in tutti i suoi gradi rifletterebbe quella presenza divina sempre identica a se stessa e non alterabile dalla diversità dei piani « processivi »[27]. Tale carattere principale potrebbe riflettere elementi dottrinali di origine orientale che prospettano una *irrealtà* del divenire e degli elementi del mondo corporeo, irrealtà derivata dalla loro oggettiva non esistenza di fronte al Divino, unico esistente. Queste dottrine, di indubbie coloriture buddhiste[28], in ambienti di cultura ellenica si trasformerebbero facilmente in un tentativo di enucleare « gradi divini » di processione che tenderebbero di dare spiegazione all'ordine sommo dell'universo, la cui materialità non saprebbe nascondere la profonda realtà divina in quanto « manifesta » anche tramite tale corpo grossolano.

---

[1] Cfr. EUSEBIO, *Hist. eccl.,* V, 10.

[2] Sulla complessità della cultura alessandrina nel periodo che ci interessa cfr. F. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* Amsterdam, 1965[2]. Vd. pure J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie,* Paris 1843-1845.

[3] Sull'eventuale presenza orientale nel platonismo restano fondamentali le pagine di BIDEZ, *Eós ou Platon et l'Orient,* Bruxelles 1945.

[4] E dunque *neopitagorica,* procedendo così al recupero di quelle istanze spirituali che avevano portato alla riscoperta dell'*Incorporeo* e dell'*essere* quale principio spirituale da cui procede il mondo della molteplicità.

[5] La frase è di SIRIANO, *Metaph.,* 940 a13.

[6] *Sull'infedeltà degli Accademici a Platone,* cfr. in EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica,* XIV, iv., 5-9.

[7] I Padri alessandrini lo citano con rispetto. Origene ne parla come di uno dei pochi che conoscesse realmente il Cristianesimo: per tutti, cfr. ORIGENE, *Contra Celsum,* IV, 51.

[8] Cfr. NUMENIUS, *Fragments,* a cura di E. des PLACES, Paris 1973, fr. 24. Vedi pure P. IMPARA, *Il Trattato sul Bene di Numenio,* Roma 1920.

[9] Cfr. NUMENIUS, *Fragm.,* cit., 11, 16, 52.

[10] A questo proposito vedi M. NILSSON, *Religiosità Greca,* Firenze 1961, p. 177, che afferma: « Plotino aveva avuto dei precursori e tra questi Numenio di Apamea, in cui appare una spiccata predilezione per la sapienza orientale... ». Cfr. H. C. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au II siècle,* in *Mélanges Bidez,* Bruxelles 1934, vol. II, pp. 745-778.

[11] La cosa è attestata da ORIGENE, *De Principiis*, I, 1, 1-3.
[12] Cfr. NUMENIUS, *cit.*, fr. 5; cfr. frr. 6-7.
[13] NUMENIUS, *cit.*, fr. 52. Vd. pure G. MARTANO, *Numenio d'Apamea*, Napoli 1960, pp. 21-32.
[14] *Ibidem*, fr. 7.
[15] *Ibidem*, fr. 14. E' dato così l'elemento caratterizzante del Neoplatonismo, la « processione » dall'Uno al molteplice, pur nella inalterabilità del primo.
[16] *Ibidem*, fr. 41.
[17] PROCLO, *in Tim.*, I, p. 303, 27 e segg., in NUMEN., *Fragm.*, cit., fr. 21.
[18] *Ibidem*, fr. 15. Cfr. MARTANO, *Op. cit.* pp. 36-37. Ma v. anche l'accenno alla « solitudine » interiore nel 72.2: « *bisogna che l'uomo ritrattosi lontano dalla realtà sensibile, entri in intima unione con il Bene: lui solo con Lui Solo* ».
[19] Testo in des PLACES, *cit.*, fr. 16.
[20] Cfr. MARTANO, *Op. cit.*, pp. 37-48. Vd. NUMENIUS, *Op. cit.*, frr. 15, 18.
[21] Questa concezione ha fatto pensare che in Numenio vi siano presenze mazdaiche, ma pensiamo sia il caso di elementi gnostici, del tipo di Basilide o di Valentino.
[22] Le notizie sulla sua vita sono scarse. Ci si basa essenzialmente su quanto dice il vescovo Teodoreto.
[23] La tesi che Origene sia stato discepolo di Ammonio è attestata da PORFIRIO, *V. Plotini*, 14.
[24] FOZIO, *Biblioth.*, 251, 461 a.
[25] Cfr. E. BENZ, *Indische Einflüsse...*, *Viesbaden* 1951, pp. 29-34; e E. SEEBERG, *Ammonius Sakkas*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 1941, 61, pp. 136 e segg. Una tesi « classica » è invece sostenuta in F. HEINEMANN, *Ammonius Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, in « Hermes », 61, 1926, pp. 1-27.
[26] FOZIO, *Biblioth.*, C. 251, 461 b, 17: « *...su tutto regna Dio che ha prodotto, e che è padre* ».
[27] Cfr. NEMESIO, *De Nat. Hom.*, 2-3: « *Ammonio diceva che le realtà intellegibili hanno una tale natura da unirsi alle cose capaci di riceverle, come ciò che è soggetto a corruzione, ma anche così unite, esse rimangono pure ed incorruttibili* »,
[28] Né deve stupire che in Occidente in questo periodo fossero presenti sapienti buddhisti. Si sa per es. che un discepolo di Socrate era indiano, e che in epoca romana un saggio buddhista si era lasciato bruciare in Atene, secondo il costume orientale.

Capitolo 3
LA SCUOLA DI ROMA

« Non noi abbiamo compiuto ciò, ma gli dèi e gli eroi ».
Temistocle, in ERODOTO, VIII, 109.

La particolarità della religione romana ha spesso colpito gli storici per quel suo carattere di impersonalità e di nuda azione che la contraddistingue. Questo tipo di spiritualità necessariamente si incentrava in un ritualismo che andava a segnare ogni attimo della vita dello stato romano, in quanto si tendeva a cogliere il « volere degli dèi » onde determinare sul piano storico quella volontà espressasi attraverso vaticinii, vittorie militari, eventi particolari, etc.[1]. Comportò perciò uno sviluppo profondo della tecnica sacrificale e del rito, coi quali il Romano, con una azione oggettiva in cui ogni personificazione veniva ad essere annullata, tendeva ad un contatto perenne e vivificante con i *numina, le potenze* celesti [2].

Questa particolarità religiosa non poggiava su una qualche sacra scrittura, né su una trasmissione spirituale riferentesi ad una personalità umana quale incarnazione dicina. Essa era piuttosto una « *tendenza spirituale* » — perpetuatasi dalle origini stesse del popolo romano — che inverava sul piano umano e nei fatti storici una primordiale spiritualità che rendeva sacra la vita del Romano, determinando un comportamento per così dire « *mitico* », nel senso che ogni gesto — individuale e sociale — era ricco di valenze simbolico-sacrali che andavano interpretate [3].

Con l'espandersi dell'Impero la religione « nazionale » romana ebbe modo di arricchirsi anche degli apporti spirituali degli altri popoli le cui deità, nei loro contenuti essenziali, venivano riconosciute come equivalenti personificazioni delle potenze celesti che a Roma ricevevano culto. Ma a poco a poco quella che era pura azione rituale esprimentesi nel singolo come *gravitas, fides,* e *pietas* [4], si disarticolò in un sistema quasi giuridico di rapporti col divino a cui il singolo uomo — con la sua interiorità che doveva drammatizzare l'azione rituale incarnandola in sé — sempre più si estraneò [5]. Ne derivò l'esigenza

di vivere *in interiore* la vita spirituale, scoprendo il valore della propria interiorità, sentita come « diversa » rispetto al mondo esteriore, il significato simbolico del quale fu quasi completamente perduto.

A questa tensione interiore diede una prima risposta il rigido moralismo stoico e l'approfondimento della conoscenza di sé propria all'epicureismo [6], ma l'esigenza di una diretta partecipazione all'azione rituale da vivere personalmente e direttamente si espresse nella sua completezza con la spiritualità misterica, il cui senso più vero e profondo consisteva proprio in questa assunzione *interiore* del dramma cosmico che i vari Attis, Iside, etc. personificavano [7].

Lungi pertanto dall'essere il sintomo di una malattia della razionalità ellenica, la spiritualità misterica ci appare come la verifica vissuta dei riti tradizionali il cui vero significato sembrava svelarsi agli occhi « illuminati » del miste nell'atto di repercorrere l'ascensione mistica del dio. A tali iniziazioni non furono estranei nemmeno gli imperatori che proprio nel III sec. vengono ad *incarnare* una funzione spirituale che interpreta la regalità come « personificazione » di una teologia solare — essa stessa effetto della tendenza delle varie religioni a scoprirsi quali manifestazioni diverse dell'Unico — sicché il sovrano diventava il riflesso più diretto ed immediato sul piano terrestre, quale Sapienza incarnata, di quell'Intelletto divino che il Sole rifletteva sul piano cosmico [8].

Pur con i suoi limiti, la linea generale della politica religiosa di *Gallieno* (m. 268) reca traccia di questo grandioso disegno di restaurazione politica [9], mentre l'aspetto più propriamente spirituale della sua azione rimanda al *Neoplatonismo* e alla sua lotta per la riaffermazione dei valori tradizionali. Gallieno si legò infatti da un lato a *Eleusi* col suo importante santuario centro spirituale del mondo che si voleva rivivificare, mentre dall'altro riconobbe nella spiritualità neoplatonica [10] l'unico tentativo possibile di restaurazione della tradizione pagana che in quel movimento trovava l'estrema giustificazione del proprio ruolo storico.

La restaurazione neoplatonica si articolò su due cardini fondamentali che presupponevano la vitalità almeno di parte della

classe dirigente tradizionale. Da un lato si creò così attorno a Plotino una élite spirituale che ne seguiva l'esempio di vita e che ne doveva sviluppare i cardini dottrinali per una ripresa *in interiore* della vita rituale tradizionale, accogliendo dunque le sollecitazioni che provenivano dalle varie « religioni di salvezza » di questo tormentato periodo. Dall'altro, tale formazione interiore si accompagnò ad una influenza che doveva segnare profondamente la classe dirigente imperiale.

Il significato della *Scuola di Roma* infatti è da ricercare anche in questa volontà di formazione della élite dirigente romana, sia nei suoi elementi più propriamente politici che spirituali. Soprattutto in questo ultimo aspetto, dove le prospezioni neoplatoniche si caratterizzeranno per la capacità di dare giustificazione metafisica alla religiosità classica, determinando il successivo sviluppo di tutta quanta la spiritualità del mondo romano.

Le enunciazioni ardite di Plotino, le spiegazioni mitico-simboliche di Porfirio, l'arte ieratica di Giamblico, costituiscono la base da cui mosse il tentativo di restaurazione pagana culminato con Giuliano — che sognò di costituire una specie di chiesa pagana — e danno il « senso » del retroterra che renderà possibile l'impero sacrale cristiano di Costantino.

Nella prospettiva qui sviluppata, la dottrina di Plotino appare non come un mero sforzo speculativo di recupero di quanto di valido vi era nel pensiero pagano, ma il più importante tentativo di dare giustificazione spirituale a tutto il mondo antico sia nei suoi elementi culturali che rituali e religiosi. Il Neoplatonismo si presenta così come la *giustificazione metafisica* di quello che nel campo dell'ascesi, della spiritualità, della mistica era stato realizzato sul finire della classicità.

Plotino ci appare come colui che ha espresso una coerente dottrina nella quale si può ravvisare la fonte da cui è germinata la vita spirituale tardoantica, il suo significato più vero, il *punto* che soggiace a tutte le realizzazioni religiose dell'ultimo paganesimo. Dopo Plotino non resterà che sviluppare i temi neoplatonici in diretto rapporto con la vita religiosa rituale e con la molteplice varietà di rappresentazioni del divino espressasi nelle varie deità. È il compito di *Amelio* e, soprattutto, di *Porfirio*, con i quali inizia quel processo di chiarificazione dot-

trinale e di purificazione dei rituali che sfocerà nel tentativo, fatto dai Dottrinarî della *Scuola Siriaca*, di creare una Chiesa pagana, rifondando le basi spirituali dell'Impero.

Fallito questo tentativo che culminerà con Giuliano, sarà possibile solo un'opera di insegnamento pubblico e un approfondimento spirituale e culturale espressosi nei commentarî della *Scuola di Atene*.

1) *PLOTINO*

Il fondatore del Neoplatonismo fu *Plotino* (204-270), nativo di Lycopolis, in Egitto [11]. Aveva incontrato ad Alessandria Ammonio Sacca, presso cui rimase per ben 11 anni [12], dopo una lunga ricerca di un maestro che lo potesse aiutare a capire il significato della vita. Alla morte di Ammonio, distaccatosi da Erennio ed Origene [13], andò a Roma dove creò una scuola che divenne ben presto il centro in cui si ritrovarono le più pure intelligenze del mondo pagano.

Viveva nel distacco dalle contingenze temporali, considerando la vita umana come un momento dello svolgersi dell'ordine universale [14], mentre forse era convinto che in lui, in quanto Maestro spirituale e rivelatore degli arcani divini, il sommo Bene si manifestava quasi incarnandosi [15]. La sua mitezza, bontà e amabilità colpivano l'ascoltatore, il quale non di rado poteva ammirare Plotino durante le lezioni, quando « *si vedeva l'intelligenza brillare sul suo viso e risplendere di quella luce* »[16].

Quando morì, consegnò ai discepoli il significato profondo delle sue dottrine nella frase: « *Cercate di far risalire il divino che è in voi al divino che è nell'universo* » [17], in cui è contenuto tutto il neoplatonismo.

Non amava scrivere. Le *Enneadi* furono redatte dal discepolo Porfirio su suo incarico e rispondevano ad una esigenza simbolica secondo la quale i vari trattati venivano ordinati attorno al numero *tre*, procedendo così « ... *disponendo di 54 libri di Plotino, li ripartii in sei enneadi, lieto di trovare, insieme col "nove", la perfezione del numero "sei"; a ciascuna enneade assegnai un proprio ambito di argomenti e poi li posi insieme, riservando al primo posto le questioni più facili* » [18]. Sicché si ottenne una *prima parte*, comprendente le prime tre enneadi,

che trattava del mondo nei suoi aspetti morali (I) e cosmologici (II e III); un *secondo corpus* (IV e V) si occupava del mondo intellegibile; infine la *terza parte* (VI) era dedicata principalmente al problema dell'Uno [19]. Si otteneva così un ordinamento che introduceva l'allievo alla contemplazione dei sommi principî, dopo un graduale distacco dal mondo più esteriore e più grossolano.

Lo stesso metodo di insegnamento di Plotino era concepito per rendere vani gli apparati difensivi della ragione e dell'egoismo del singolo [20]. Attraverso infatti l'uso della dialettica [21], si tendeva a denudare l'allievo da ogni parvenza di giustificazione speculativa, spoliazione che andava parallela alla rigida ascesi richiesta nella scuola e al distacco interiore che doveva introdurre ad una « partecipazione » diretta dei principî primi, realizzando un tipo di vita in cui il « divino dell'universo » [22] diventa trasparente realtà.

Questo metodo di insegnamento — che utilizzava le arti logiche ben conosciute nel mondo ellenico, ma con una funzionalità purificatoria sconosciuta ai grandi logici peripatetici e stoici — presupponeva un ambiente umano che ne potesse consentire la piena attuazione. Fu così che la *Scuola di Roma* acquisì a poco a poco caratteri *quasi conventuali* [23], recependo stimoli « ascetici » molto diffusi nel III sec.[24], nonostante la refrattarietà della struttura religiosa pagana a tali tipi di comunità. Tuttavia Plotino non creò un cenobio, limitandosi ad adattare la *« città »* platonica alle prospettive neoplatoniche. Nel tentativo, infatti, di creare *Platonopolis* [25], egli mostrò di considerare sempre valide le *« Leggi »* e la *« Repubblica »* di Platone, pur tenendo ad un distacco dal mondo del divenire e ad una purificazione dagli effetti della nascita umana che non potevano trovare nel grande Ateniese una giusta considerazione.

Accanto a Plotino si formò dunque un silenzioso gruppo di discepoli — *Porfirio, Amelio, Eustochio* di Alessandria, il medico *Zethos* — che ne seguivano l'insegnamento e ne attuavano, attraverso una rigorosa vita cultuale, i postulati dottrinali. Costoro erano i veri continuatori di Plotino, coloro che dovevano rendere concreto il tentativo di rinascita spirituale del mondo pagano [26]. Ad essi si affiancavano occasionali visitatori, curiosi, anime bisognose di una guida, in un mondo che rendeva sem-

pre più manifesto il grado estremo di decadenza cui era giunto.

Questa guida spirituale fu *Plotino* che, con i suoi modi semplici, con la sua rigorosa ascesi, col distacco più completo dal mondo, riuscì a rendere « operative » le dottrine che insegnava, le quali erano radicate non in un qualsiasi per quanto geniale « pensiero », ma nel mondo celeste, in quel *centro* da cui ogni « figura » cosmica procede.

a) *Il mondo spirituale*

Al centro della prospettiva plotiniana si trova la dottrina tradizionale dell'*Unità* metafisica quale *punto* attorno a cui si organizza il mondo, verso cui ogni ente tende, e da cui riceve ogni caratterizzazione unitaria. Infatti « *è dall'Uno che tutti gli esseri hanno l'esistenza, sia le sostanze che sono degli esseri nel primo senso della parola, che gli attributi, che sono, come si dice, negli esseri. Quale essere esisterebbe se non fosse uno? Separati dall'unità gli esseri non esisterebbero* » [27], che implica la fondamentale unità del cosmo, sia nei suoi elementi più complessi che nelle parti più semplici, poiché tutto ciò che esiste comporta una unità interna che lo caratterizza e lo riconduce alla radice prima di ogni cosa, dato che « *non è vero che per ogni essere particolare la sua essenza è identica alla sua unità, e che per l'insieme dell'essere e dell'essenza, l'essenza del tutto è identica alla unità del tutto? Sicché scoprendone l'essere, si scopre egualmente l'uno* » [28].

Questa fondamentale caratteristica della manifestazione universale porta ad una unità interna non riconducibile alla somma delle singole unità particolari, dunque qualitativamente diversa, implicante la possibilità di dare significato a tutto ciò che da quell'*Uno* procede [29], il quale, nel contempo, resta identico a se stesso, nella sua inalterata imperturbabilità e Infinità [30].

Evidentemente la nozione di Infinito, che appartiene in proprio all'Uno, non deve qui essere presa in senso « positivo » quale determinazione anche vaga, ma in senso « negativo », quale *indicazione* verso ciò che è al di là di ogni finito, al di sopra di ogni definizione, perfino del concetto stesso di « essere » che proprio dall'Uno riceve giustificazione e, appunto, « esistenza ». Nelle parole di Plotino, « *egli possiede l'infinità perché non è*

multiplo, perché non vi è nulla che lo limiti. Non è né misurabile né denumerabile, perché è uno. Non ha dunque limiti né fuor di sé, né in sé; [...] *non ha né figura, né parti, né forma* »[31]. È dunque solamente per esigenze logico-discorsive che si può dire che l'Uno « *è* », poiché la copula dovrebbe essere riferita propriamente a ciò che dall'Uno si origina, all'essere che trae esistenza da quegli che « *è al di là dell'essere* »[32]. Si può dunque solamente « alludere » per indicare l'Infinito, che tuttavia in sé, nella sua assoluta semplicità e indeterminatezza, contiene ogni particolare « possibilità » in quanto in Lui, secondo un'altra prospettiva, vi è la Possibilità totale che ne costituisce l'aspetto « passivo », mentre l'Infinito costituirebbe l'aspetto « attivo » dell'Uno[33].

Si possono pertanto distinguere nell'Uno due aspetti fondamentali[34], non perché siano delle determinazioni primordiali, ma in quanto coglibili dalla prospettiva umana, dal mondo della molteplicità: l'*Infinito*, che è l'Uno in quanto eterna autocontemplazione e quiete, e la *Possibilità* totale che è il « momento » irraggiante, il suo svelarsi attorno a sé non per necessità, ma per intrinseca sovrabbondanza. Ed è questo aspetto che rende possibile il mondo e la gerarchia degli esseri, sia al livello di non-manifestazione che di manifestazione, della quale quella materiale è la più grossolana[35].

Ora, in virtù di questa Possibilità totale si originano l'essere e la gerarchia degli esseri non in quanto « successivi » all'Uno, ma quali virtualità esplicative di possibilità inerenti all'Uno, quasi realizzazione di aggettivazioni ivi presenti e contenute in potenza: « *Supponiamo in effetti un centro, e attorno a questo centro un cerchio luminoso che ne irraggia; poi attorno a questo cerchio un altro egualmente luminoso, luce che sgorga da luce* »[36]. Si ha dunque uno sgorgare — *apôrrein* — dall'Uno, uno spontaneo irraggiarsi attorno di tutti « i raggi del cerchio » compresi in quel punto, uno scorrere — *rein* — che non è propriamente necessario — in quanto ciò limiterebbe la libertà dell'Uno — ma è una « effusione » di sovrappiù, una « *processione* » *creativa* della quale si può dire, semplicemente, che *è*, eternamente[37]: « *Immaginate una fonte che non ha affatto origine: essa dà la sua acqua a tutti i fiumi, ma non per questo si esaurisce; resta, tranquilla, nello stesso punto* »[38].

Questa « processione » non può dunque essere concepita che come uno sviluppo *dal più verso il meno*, dall'Uno primordiale che tutto contiene in sé, al molteplice, concepito come concretizzazione di *alcune* virtualità presenti in quell'Uno: dall'Essere, gli esistenti; dall'Eternità, gli istanti temporali; dalla Perfezione, la particolarità « perfetta » del mondo. E tutto ciò mediato dalla gerarchia dell'Essere attraverso cui si organizza l'insieme dell'esistenza cosmica. Dice Plotino: « *Immaginate ancora la vita di un immenso albero; la vita circola attraverso l'albero intero, ma il principio della vita resta immobile: non si dissipa in tutto l'albero, ma risiede nelle radici. Questo principio fornisce alla pianta la vita nelle sue manifestazioni multiple; egli resta immobile, e, non essendo multiplo, è il principio di questa molteplicità* »[39]. Sicché la manifestazione universale nei diversi gradi della sua gerarchia riflette gradi vari di partecipazione alla perfezione dell'Uno, sempre più lontani, finché si giunge al mondo corporeo che è « *il terzo cerchio, che non è più un cerchio di luce, ma che manca di luce propria e ha bisogno di una luce estranea* »[40].

Non si ha dunque « emanazione » — che comporterebbe un uscire da sé dell'Uno con conseguente dualismo che Plotino invece combatte[41] — ma effusione di ciò che è già, manifestazione a gradi vari di ciò che non è manifesto: « *Splendore tutt'intorno diffuso che emana sì, da Lui, ma da Lui che se ne sta fermo, come, nel sole, lo splendore, che gli fa quasi un alone d'intorno;* [...]*: il fuoco emana il suo interno calore; e la neve non nel suo interno solamente racchiude il freddo; ma una magnifica prova di quel che s'è detto la danno tutte le sostanze odorose: infatti, per tutta la loro durata, qualcosa vien fuori da loro, tutt'intorno, sì che dalla loro semplice esistenza il vicino trae godimento* »[42].

Questa « processione » comporta pure una partecipazione dell'Uno alla Sua manifestazione, un continuo reggerla, un indirizzarla verso l'Ordine sommo poiché « *la provvidenza universale è la conformità dell'universo all'intelligenza* »[43]. Questa provvidenzialità non è altri dunque che il conformarsi della « processione » universale alla *Ragione Divina* che rende armonico ogni ente e fa « non veri » gli squilibri e il dolore: « *Fra le parti che agiscono e patiscono si stabilisce tuttavia una unità armoniosa;*

ciascuna di esse esprime un proprio suono, e la ragione che è in essa produce l'armonia e l'ordine attraverso ogni cosa »[44].

Ma la partecipazione « provvidenziale » alla gerarchia dell'essere conduce pure ad una *circolarità* della « processione », circolarità che si esplica non solo dall'Uno verso il mondo, ma anche dal mondo verso l'Uno. Questo « rifluire » della manifestazione non è ovviamente da collocare in spazi temporali, ma esprime in altro modo la stessa provvidenzialità divina che in un eterno fluire e rifluire consente una *unità* del tutto articolantesi a gradi vari. Ed è proprio questa figura circolare dell'Essere — con al centro il punto non raffigurabile da cui tutto promana e vien tratto ad essere[45], che consente di dire dell'Uno che Egli è anche il *Sommo Bene*[46], al quale sovente Plotino riferisce le proprie argomentazioni.

Per collocare al giusto posto la nozione plotiniana del Bene bisogna dunque risalire a questa visione circolare della « processione » creativa, che riconduce per tal via ad una riconversione verso l'Uno, poiché « *ogni essere aspira al Bene e preferirebbe essere quel supremo Valore piuttosto che essere quello che è, e crede di essere nella misura più alta, allora che partecipa al Bene* »[47], che è un denudarsi dai legami del divenire, un purificarsi dall'ignoranza del mondo grossolano, per cui la « risalita », il « rifluire » verso la fonte primigenia diventa scoperta dell'*Uno quale Bene*, confluenza di « tensioni » purificative che fanno cogliere l'unità divina, dal punto di vista umano, non come aggettivazione limitativa, ma quale *indicazione* di una liberazione, scoperta del significato del creato, dunque *Bene*.

* * *

L'eterna, inesausta *Possibilità* divina dell'Uno perfetto non può manifestare tutte le proprie virtualità direttamente, proprio per la sua assoluta trascendenza rispetto a tutto ciò che è. È « necessario » perciò per rendere « fattibili » e creative tutte le virtualità presenti nell'assoluta Perfezione, un *mediatore* che è « il ricongiungimento dei possibili »,, che non può necessariamente limitarsi ad un puro *atto* demiurgico, ma deve essere consapevolezza, vale a dire *personificazione creativa* dell'Uno, *Intelletto* divino, *Noûs*, che « *è la stessa cosa degli esseri; li contiene tutti in sé, non come in un luogo, ma perché si contiene esso stesso e perché è per essi una unità* »[48].

Concepito come una specie di pleroma che genera automanifestando le proprie potenzailità, il *Noûs è una unità* in cui « *benché molteplici, gli intellegibili non fanno che uno; e non facendo che uno, sono molteplici a causa della infinità della loro natura, « molti in uno, uno in molti, e tutti insieme* » [...]. *È come se l'uomo in sé, disceso in un certo uomo individuale, divenga quest'uomo, restando uomo in sé* » [49]. In virtù della sua contemplazione dell'unità infinita e del suo rifletterla creativamente, il *Noûs* trae ad essere gli archetipi divini — « gli intellegibili » — differenziandoli nella gerarchia dell'ordine cosmico, quasi in una « oggettivazione », che tuttavia contiene proprio quella unità e verso la quale tende in virtù dell'« azione » dell'Essere intellettuale, del *Noûs* [50]. Come rilevò il Mondolfo, il Noûs è immagine dell'Uno, ma un'immagine che è insieme intellegibile ed intelletto, ossia ha una duplice polarità che consente di *mediare* fra l'inaccessibile e ineffabile trascendenza dell'Uno, e il mondo così come appare in tutta la sua molteplicità e grossolanità.

Questa oggettivazione non è altri che un processo di corporeizzazione [51] degli archetipi divini, reso possibile dalla terza ipostasi, dall'*Anima*, che « *è l'essere che si muove attorno all'Intelligenza; è la luce dell'Intelligenza, la traccia che le resta attaccata* » [52]. L'*Anima*, che deriva dal Noûs come « figlia del padre » [53], non è solo la terza gradazione manifestativa, ma costituisce *anche* la necessaria modalità attraverso cui quegli archetipi possono inverarsi nel mondo. Nelle parole di Plotino « *non vi è fra essi* [*Noûs e Anima*] *che la loro differenza d'essenza, l'una venendo dopo, come un ricettacolo, l'altro come la forma* » [54], che comporta un'azione inter-agente del Noûs e dell'Anima, nel senso che se è l'Anima che produce il mondo, essa ne è fecondata dal Noûs, fino a generare, come nella teologia esiodea, da *Cronos* (Noûs), *Zeus* (Anima), da cui si originano tutti gli dèi [55]. In tal senso l'Anima riveste i caratteri di una pura potenza germinatrice poiché « *il prodotto dell'Intelligenza è un Verbo* » [56], cioè è la *possibilità infinita* di manifestazione, potendo determinare tutti i piani dell'essere attraverso la contemplazione « fecondatrice » del Noûs: « *L'Anima, nella sua totalità, possiede in se stessa la potenza di ordinare quelle tenebre* [...]. *L'Anima, per la potenza del suo essere, è padrona dei corpi, li*

fa nascere e li porta allo stato che le piace, ed essi non hanno all'inizio il potere di opporsi alla sua volontà »[57]. È perciò « madre del mondo », nel senso che è da 1) quest'*Anima Primigenia* o *Universale* che si origina 2) l'*Archetipo di questo* mondo — che dunque non è altri che il pallido riflesso di questa prima determinazione della potenza cosmica inespressa (l'*Anima Universale*) — dal quale Archetipo (o *Anima Mundi*) scaturisce una potenza che si « individua », si esprime nelle 3) particolari anime individuali di *questo* mondo[58], dando vita ad un *ordine* di manifestazione che, pur procedendo come ogni cosa dalla realtà ineffabile del Divino, ne costituisce il gradino più estremo, il più « buio », e perciò stesso il punto da cui deve iniziare il « rifluire », il mistico « ritorno ».

Questo « *processo* » di autosvelamento che dall'Uno conduce al molteplice non può essere concepito che come eterno[59], in quanto è eterna la scaturigine di ogni cosa. Le leggi dunque della durata e della progressione non possono essere valide nel mondo intellegibile — a partire solamente dal quale è possibile parlare di una *manifestazione* divina — ma in quello della materia[60].

Si arriva così alla giustificazione metafisica, pienamente vissuta da tutta la civiltà greco-romana, dell'eternità del mondo anche nei suoi aspetti più grossolani, poiché la materia, pur essendo la degradazione più estrema e quasi « maligna » della realtà spirituale, fa parte di quella realtà[61], costituendone la copia, l'immagine riflessa e senza luce[62]. Si concepisce così un Essere Totale senza inizio né fine, il cui ritmo di esistenza, la cui vita è scandita non dalla successione, ma dall'eternità. Ma il mondo materiale ha pur tuttavia un suo ordine cronologico che è la copia dell'eternità. Questa vita è il tempo, i cui ritmi scandiscono l'ordinato succedersi dei cicli cosmici sui quali gli uomini tracciano lo scorrere della loro vita. Il tempo però non deve essere visto solo come qualcosa di « materiale », esso costituisce una forma di manifestazione della eternità, un suo inverarsi scindendosi in istanti, particolarizzando « momenti » del suo ritmo[63], i quali nel mondo corporeo vengono appunto a scandire, ordinandola, la « durata » della materia. È questo che fa dei cicli calendariali dell'antichità vere e proprie *liturgie* che « fermano » ritmi cosmici, vissuti come autentiche « teofa-

nie »: solstizi, equinozî, etc. divennero *punti* di svelamento del divino che si rivelava nell'ordinato svolgersi dell'universo, « corpo di Dio » [64].

La constatazione dell'oggettiva validità dell'esistenza della materia e dell'eternità del mondo, condusse Plotino a combattere le dottrine gnostiche così come si presentavano nell'epoca a lui contemporanea [65]. La fondamentale tesi gnostica dell'uomo « catturato » nei vortici del mondo materiale, e perciò prigioniero di un dualismo opponente il principio malvagio e creatore della corporeità, con il principio buono e spirituale [66], non poteva trovare in effetti che un duro critico in Plotino, per il quale il mondo non è che *« il cerchio che segue »* [67], privo di luce, ma pur sempre partecipe del cerchio della totalità dell'Essere.

Queste correnti spirituali si presentavano a Roma in forme varie, nelle quali dottrine cristiane [68] venivano mischiate a teorie apocalittiche fra le più varie, e in cui testi apocrifi figuravano accanto ai libri platonici [69]. Era un vero magma culturale, ma che esprimeva una sete di salvezza e di liberazione che trovava in Plotino il dottrinario perfetto e più elevato.

Dal punto di vista spirituale lo *Gnosticismo* si presentò a Plotino come una particolare « Via di salvezza » in cui la considerazione della malvagità del mondo — frutto di una volontà creatrice cattiva — si lega alla speculazione sulla degradazione continua della divinità « prigioniera » della materia. In questo disegno dualistico — in cui lo spirito è contrapposto alla materia — si pone l'opera di un *mediatore* che ha la funzione di liberare l'uomo dalle condizioni in cui si trova e, attraverso una dura purificazione, liberarlo dai ceppi materiali malvagi e fargli « riscoprire » la sua dimensione spirituale, com'era prima della « caduta » nella materia.

Contro questo mondo Plotino scrive un intero trattato (*Enn.*, II, 9) incentrato sull'idea di liberazione conseguente alla constatazione che l'anima non è succube nel processo di purificazione, ma vi concorre utilizzando la *volontà*, « potenza » primaria che deve ricondurre l'uomo *« al suo posto nel sistema delle realtà »* [70], a scoprirvisi partecipe, momento essenziale dell'ordine cosmico, luogo privilegiato di attuazione dei ritmi creativi divini. In tal senso il divino non è angosciosa e lacerante méta, ma sco-

perta della natura più vera dell'uomo e delle gerarchie cosmiche. È il messaggio dell'Ellade al suo tramonto.

b) *Il Ritorno*

Sintesi dei diversi gradi della creazione è l'uomo, che se nella sua anima possiede la possibilità di una presenza divina [71], col proprio corpo realizza l'estremo grado di manifestazione dell'Uno, equivalente di ciò che la materia è rispetto all'*Anima Mundi*. In tale prospettiva il corpo è « male » solo apparentemente, poiché in realtà lo si considera come l'estrema particolarizzazione dell'Universale, la sua individuazione [72], che in quanto tale stacca l'anima dalla sua consapevolezza cosmica [73], e la rende « passionale », cioè immersa nel divenire e nell'eterno circolo della generazione materiale [74]. È questa passionalità che conduce ad avere col corpo una conoscenza di tipo sensitivo e percettivo che lega l'uomo al mondo materiale [75] e che, nell'atto della sua comunicazione con l'oggetto, conduce a processi cognitivi di tipo analitico, legati appunto al corporeo e in cui la ragione discorsiva è solo il pallido riflesso della Ragione divina, dell'Intelletto [76].

Questo tipo di apprensione determina a sua volta altri processi vincolati e essi stessi vincolanti, poiché l'attività logica viene ad essere in tal modo condizionata dal suo rapporto col mondo esterno e con la molteplicità con cui si esprime tale mondo.

Tale flusso di sensazioni — che determina il nostro modo di essere e che è un vero e proprio legame al corporeo — non impedisce di riconoscere che nell'uomo il corpo, come tutto ciò che esiste — che procede dal più verso il meno — si è formato attorno alla propria realtà spirituale, attorno a quell'*Uomo intellegibile* [77] che è l'« essenzialità » dell'anima, la sua proiezione celeste, che così si manifesta: « *L'uomo superiore a questo riflesso ha un'anima più divina, una umanità migliore e delle sensazioni più chiare* » [78]. È questo « nucleo » spirituale, quest'*Uomo Intellegibile*, che bisogna liberare dai legami esteriori, condurlo ad una chiarezza in cui l'immagine dell'« *uomo inferiore* » non ostacolerà la percezione della propria intellegibilità [79].

Perché questa realtà ineffabile possa essere oggetto non di

un vano parlare, ma di esperienza [80], bisogna che l'uomo si liberi dai legami corporei [81] mediante una *purificazione* [82] che non tenda al raggiungimento di una qualsiasi condotta morale [83], quanto piuttosto alla liberazione dai legami del divenire, dai limiti determinati dall'individualità umana [84], che immergono nella molteplicità del mondo. È la interiore « *semplificazione* » [85] — *aplosis* — che Plotino indica perché « *invocando Dio stesso non con parole, ma mediante una aspirazione della nostra anima a pregare, è così che possiamo pregarlo solo a solo. Bisogna che, contemplando quest'Uno che è in se stesso come all'interno di un santuario e che resta immobile al di là di tutto, noi contempliamo le immagini che già tendono verso l'esterno* » [86].

Vi è perciò un ritorno all'unità interiore che è un « *far coincidere il proprio centro col centro universale* » [87], per il quale fine Plotino indica una tecnica di meditazione che tende appunto alla scoperta liberatrice dell'unità metafisica del mondo attraverso la scoperta sperimentale e vivente dell'*identità* del nucleo fondamentale dell'uomo con quello divino: « *Non è possibile pensare ad un oggetto se si pensa ad un altro e se ci si arresta presso quest'altro; non bisogna aggiungere niente all'oggetto pensato, se si vuole pensare questo oggetto in se stesso; così, occorre ben comprendere che non è possibile pensarlo finche si ha nell'anima l'impronta di un altro oggetto e finché quest'impronta vi è in atto non più di un'anima presa e occupata da un oggetto che non può ricevere l'impronta di un oggetto contrario* » [88]. È necessario perciò « semplificarsi », procedere ad un riassorbimento del molteplice dell'esistenza duale del mondo *nell'unità* da cui quella molteplicità è scaturita, far sì che l'« oggetto pensato » non abbia attributi perché ci « *si volti totalmente verso l'interiore* » [89], e si scopra quel Dio che « *non è al di fuori di nessun essere; è in tutti gli esseri, anche se non lo sanno* » [90].

Questa « semplificazione », se porta ad una ascesa liberatrice dai legami del molteplice, non deve arrestarsi al piano dell'essere, poiché si deve arrivare al superamento — riassorbimento — di tutti i gradi con cui si è espresso l'Uno, sicché perfino gli dèi — intesi qui come personificazioni di « energie » divine — diventano *limite* da oltrepassare [91], in quanto anche a

quel livello vi è una alterità, una dualità [92] che può essere risolta solo *tendendo* [93] all'Uno, « contemplando la fonte della vita la fonte dell'intelligenza, il principio dell'essere, la causa del bene, la radice dell'anima » [94]. È la *contemplazione creatrice* [95] per cui « *l'essere che contemplava era egli stesso l'Uno; non vi era in lui nessuna differenza con se stesso né secondo altri punti di vista: nessuna emozione; nella sua ascensione non vi era collera né desiderio; non ragione, né lo stesso pensiero in lui; e, bisogna dirlo, egli stesso non è più* [...]. *Egli ha superato lo stesso coro delle virtù, come l'uomo entrato all'interno del santuario ha abbandonato dietro di sé le statue poste nella cappella* » [96].

È l'esperienza fondamentale dell'unicità divina che è anche unità dell'universo, identità metafisica dell'esistente e della sua causa, allorché il Contemplativo « *comprende la bellezza del suo ordine interiore e ritrova la semplicità dell'anima; attraverso la virtù arriva all'intelligenza, e, attraverso la saggezza, fino a Lui. Tale è la vita degli dèi e degli uomini divini e beati, vita cui non aggrada più cosa terrena, fuga del solo al Solo* » [97].

2) *DISCEPOLI*

a) Amelio

Fra i discepoli di Plotino merita particolare attenzione l'etrusco *Amelio Gentiliano* (m. 272) che rimase per ben 24 anni col Maestro e fu l'unico a tentarne un ritratto [98]. Amelio proveniva quasi sicuramente da ambienti neopitagorici se si tiene presente che fu proprio lui a scrivere un libro sulle « *Differenze dottrinali fra Plotino e Numenio* », e che curava la presentazione delle opere di Numenio che poi Plotino commentava [99]. E in effetti dal poco che sappiamo della sua vita e delle sue dottrine si può arguire un forte legame col neopitagorismo [100] anche se la componente platonica, così come fu elaborata da Plotino, ebbe naturalmente il sopravvento, fino a portarlo a cercare di illustrare alcuni temi plotiniani cercando di chiarirne certi aspetti, soprattutto rapportandone le dottrine ad una diretta esperienza del sacro, non solo secondo le prospettive mistiche tipiche della religiosità di Plotino, ma anche attraverso una riscoperta della vita cultuale pagana, nei cui riti

si pensò venissero ad incarnarsi tutte quelle energie divine che si dispiegavano nel piano noetico. In tale prospettiva « operativa » va poi rilevata l'importanza del « centro » spirituale che verosimilmente sarà costituito ad *Apamea*. Qui infatti Amelio, recatosi già prima della morte di Plotino (*V. Plot.*, 3) fondò una « scuola » che pare poi fosse rivivificata dallo stesso Giamblico, e che può aver dato elementi spirituali importanti a *Sopatro*, uno dei maggiori discepoli di Giamblico, che appunto qui ebbe i natali. La qual cosa getta un po' di luce sul legame esistente nella dimensione « operativa », dal primo neoplatonismo fino agli antesignani della scuola magico-teurgica di Pergamo.

Nella dottrina plotiniana, il *Noûs*, procedente dall'insondabile *Uno*, si trova a possedere ricchi elementi « creativi » dei quali non sempre è possibile evincere tutte le attribuzioni, che poi sono proprio quelle che riescono a mediare la congiungibilità dell'Uno col molteplice. Nasce così la necessità di chiarire le componenti del piano noetico anche in rapporto alle deità del pantheon tardoantico, che in tal modo diventano personificazioni di « irraggiamenti » di quei piani [101]. Così, generato dall'Uno — che continua ad avere le caratteristiche plotiniane — il *Noûs* viene caratterizzato da una azione creativa che si articola in tre momenti che ne chiariscono il ritmo interno. Dice Proclo: « *Amelio distingue tre Noûs, Re, o Demiurghi: l'Ente, il Possedente, il Contemplante. Il primo è essere pieno; il secondo è l'intellegibile* [...]*; il terzo è intellegibile, poiché l'intelletto è identico all'intellegibile quando vi si unisce* » [102].

Questa affermazione permette di ritenere che secondo Amelio il piano noetico si articola secondo un ritmo « processivo » per cui, dall'*essere* inespresso si diparte, attraverso un'attività « demiurgica » — creativa — l'intellegibile, il quale, dispiegate le proprie attribuzioni in quanto egli è il « *Possedente* », non si ritrova identico a sé, autocontemplantesi. È, questa, una « processione » di tipo circolare che ritroveremo in Proclo [103], e che Amelio riferisce anche a tre dèi, quali personificazioni di questi ritmi « divini »: *Phanes*, *Ouranos* e *Chronos*, tutti e tre ben conosciuti nella cosmogonia orfica [104] nella quale il primo contiene i germi degli dèi [105]; il secondo ne è la più immediata creazione, che « regnò sugli dèi » [106]; il terzo, in quanto *Cronos* è il signore del mondo, in quanto *Chronos*, è il principio originario, il Tem-

po archetipale [107].

Che il tutto non si riduca a mera speculazione, ma tenda a presentarsi come dottrina spirituale da « realizzare » *in interiore*, si deduce dalla profonda religiosità di Amelio, il quale « *si recava ai sacri riti delle neomenie ed altre feste religiose, senza lasciarsene sfuggire una* » [108], suggerendoci una volontà di azione rituale nella quale è difficile non riconoscere la vivente realizzazione dei postulati metafisici della dottrina plotiniana, mentre ci riconduce ad una visione del neoplatonismo quale « sapere » esoterico di ciò che esteriormente appariva come culto devozionale e sacrificio rituale.

E tutto ciò può essere comprovato anche dalla dottrina sull'anima di Amelio, per il quale le anime individuali costituiscono momenti differenziati di un'universale *Anima Mundi*, che entrando nel mondo corporeo e materiale si determina in molteplici diversificazioni dalla cui illusoria apparenza è possibile uscire contemplando plotinianamente l'eterno *Uno*.

b) *Porfirio*

Legato a Plotino da intensi vincoli fu il fenicio *Porfirio* (233-305), la cui funzione culturale ebbe vari risvolti, sì da potersi affermare che egli ebbe da un lato il compito di precisare la dottrina neoplatonica [109] nel suo aspetto per così dire « *teologico* », avvalendosi di una *logica* fra le più articolate [110]; dall'altro, elaborò un'*etica* appositamente concepita quale indispensabile via di perfezione il cui itinerario doveva portare alla liberazione dai legami corporali [111].

Era giunto a Roma a 30 anni, nel 263, dove poté approfondire la conoscenza delle dottrine plotiniane, tanto che alla morte del maestro divenne lo Scolarca di una istituzione che doveva costituire il punto di raccolta e di riferimento dell'estrema testimonianza della vitalità della spiritualità greco-romana di fronte al trionfante Cristianesimo. A tal fine Porfirio procedette alla sistemazione del *corpus* plotiniano in una coerente esposizione che poggiava su considerazioni sia di natura purificatoria [112], che su prospettive mistico-simboliche [113], sicché per tal via le *Enneadi* furono organizzate come *Sacre Scritture*, il cui contenuto poteva essere « compreso » veramente solo dopo una ascesi interiore [114]. In tale prospettiva dunque le opere

di Porfirio costituiscono un chiarimento ed un approfondimento di particolari punti della dottrina di Plotino, dal quale egli mostra di non allontanarsi, sviluppandone anzi gli elementi mitico-rituali, sicché si è potuto pensare riduttivamente che in lui vi fosse l'anima di un incoerente divulgatore [115]. Considerazione questa che ne trascura però gli originali apporti creativi che fanno della sua opera l'elemento di mediazione delle prospezioni spirituali plotiniane — così apparentemente distanti dalla normale esperienza umana e comprensibili solamente ad una ristretta élite — con la realtà del mondo culturale e religioso [116], così come si andava precisando in quell'epoca singolarmente aperta alle più diverse esperienze spirituali. Né a questa elaborazione furono estranee le correnti misteriosofiche così diffuse nel mondo tardoantico, a partire dai riti e dalla religiosità presupposte dagli *Oracoli Caldei* [117], la cui formulazione conclusiva può essere riferita al II sec. d.C., ossia contemporanea al sorgere del Neoplatonismo.

1) *La Metafisica*

Tutte le dottrine spirituali che fanno da sfondo alla sintesi compresa nelle *Enneadi*, aiutano a comprendere la metafisica porfiriana [118]. Essa pare abbia avuto come obiettivo la spiegazione di come l'Uno possa essere contemporaneamente al di sopra e « prima » di ogni cosa, ma anche « legato » ai vari enti che da lui ricevono esistenza.

In realtà Plotino nella enucleazione dei rapporti fra l'Uno e i « piani dell'essere » aveva parlato dei loro ruoli generali, ma aveva trascurato la *modalità* con cui si esplica il ritmo dell'Uno, immobile pur nella sua processione manifestativa verso il molteplice. Intanto va precisato che anche Porfirio ammette una diversità qualitativa dell'Uno, una « primizia » che comunque gli appartiene perché « *Dio è il primo, pur restando sempre solo, nonostante le cose siano prodotte da lui, perché, a causa dell'esistenza che gli è propria, non può essere né connumerato né coordinato quanto alla dignità con le altre cose* » [119]. Ora, perché possa esplicarsi il molteplice da questa eterna immobilità e inconoscibilità, bisogna che *in* quest'Uno si venga a « concepire » un momento di consapevolezza che, rivolto verso il mondo, ne rende possibile l'*esistenza,* in quanto questa diventa realizzazione della *potenza vitale* compresa in quell'atto di con-

sapevolezza, cioè nell'*Intelligenza*, che per tal via dunque viene a trovarsi nell'Uno, anzi ne costituisce il « luogo » che rende « *attuale* » la sua creatività [120].

Questo processo autogenerativo dell'Intelligenza è reso possibile dal ritmo interno dell'Uno, ritmo che si articola in una prima triade — *Padre, Potenza, Intelligenza* — in cui il termine medio, per l'azione del primo, genera il terzo [121]. È a questo punto che è possibile comprendere perché in Porfirio questa prima triade venga concepita come articolazione interna all'Uno e dunque costitutivo essenziale di esso, in quanto non costituisce una prima « processione », ma è posta al vertice stesso della metafisica, caratterizzante l'Uno in quanto si manifesta, si realizza come *puro essere.*

Ma questa prima triade a sua volta si « scompone » in una *enneade* che costituisce l'attuazione delle possibilità di manifestazione presenti in ogni sua ipostasi, le quali articolano la propria attuazione poggiandosi su uno stesso ritmo la cui logica interna tende alla piena manifestazione dell'Intelligenza, cioè dell'ultimo termine costitutivo della triade: dall'*Essere*, attraverso la *Vita* (o *Potenza*), all'*Intelligenza* quale momento di sintesi organica dei ritmi creativi compresi nell'Uno, i quali per tal via si svelano nell'intellegibile o piano dell'essere, cioè acquistano « personalità », « definizione », secondo il seguente grafico fornito da P. Hadot [122]:

PRIMA TRIADE **PADRE**	: *esistenza* - vita - intelligenza
SECONDA TRIADE **VITA**	: esistenza - *vita* - intelligenza
TERZA TRIADE **INTELLIGENZA**	: esistenza - vita - *intelligenza*

Questa articolazione enneadica particolarmente complessa vuole tendere non solo a mostrare il ritmo interno su cui poggia la prima triade, ma anche a giustificare *l'identificazione di Dio con l'Intelligenza* [123], la quale, secondo una testimonianza di Proclo [124], ha un duplice aspetto che ne evidenzia la funzione: è infatti pre-eterna se considerata in se stessa, in rapporto all'Uno, mentre è « eterna », creatrice, se la si considera in rapporto alla manifestazione. Ne deriva che l'Intelligenza può essere prospettata come il « luogo dei possibili », eterna fonte da

cui scaturisce in una vicenda senza fine — « eterna » — il mondo in quanto corpo di Dio.

Ora, ci pare che questa visione dell'Intelligenza divina ha avuto un ruolo primario nel successivo sviluppo del neoplatonismo, sia nei suoi elementi politici che dottrinali. Infatti il trattato che Porfirio dedicò al Sole [125], che procede da questa visione — quale esplicazione « *provvidenziale* » del ruolo dell'Intelligenza in rapporto al cosmo — costituì, fra l'altro, la controparte teologica del tentativo di restaurazione di Gallieno [126] e poi di Aureliano, influendo perfino sulla struttura teocratica della costituzione politica costantiniana, in un contesto ormai cristiano, ma in cui le « presenze » porfiriane non possono essere misconosciute [127].

2) *La teologia*

Nella dottrina porfiriana riveste particolare importanza la rivalutazione della mitologia, interpretata però secondo esigenze interiori e prospettive metafisiche [128]. Tali interpretazioni spirituali tendono a mostrare la fondamentale struttura « mitica » del pensiero ellenico tradizionale [129], che comporta una esperienza della vita in cui ogni percezione « materiale » è, contemporaneamente, anche percezione di realtà spirituali soggiacenti al mondo che rendono il cosmo « pneumatico », cioè intessuto di « gerarchie divine » che lo ordinano e lo governano.

Il « veicolo » con cui si espresse tale esperienza fu il *mito*, che, vissuto come « realtà » nel mondo omerico ed orfico, ed intuito come « sacra visione » presso i grandi poeti e i tragici dell'Ellade, necessitava ora di una dottrina esplicativa che consentisse una comprensione « vivente » della sacralità che nel mito si esprimeva attraverso drammatizzazioni spirituali di « eventi », ad un tempo cosmici ed interiori all'uomo stesso.

Questo comportò in Porfirio, da un lato una critica degli eccessi superstiziosi così come si espressero nel periodo della decadenza del mondo classico, e, dall'altro, l'indicazione del tipo di « teologia » e di « etica » necessari per una riscoperta dei reali contenuti dei miti e dei riti tradizionali.

In realtà il culto pagano era scaduto verso forme di degenerazione che permettevano le più severe critiche da parte di chi aveva a cuore una ripresa dell'autentica spiritualità soggiacente a quei culti. Così accanto a forme evocative di riti che tende-

vano ad utilizzare gli dèi [130] — in un contesto in cui era più esatto parlare di spiriti vari, non ben definibili [131] — si assisteva ad uno sviluppo ipertrofico di forme varie di divinazione [132], di vaticinio e di deterministica previsione del futuro [133], in cui dèi vari venivano « usati » come se l'uomo potesse determinare il sovrumano. Si usavano in queste cerimonie, al limite fra il magico e l'evocatorio, formule particolari, profumi, pietre [134], che si presumeva potessero influire nel mondo dell'al di là.

Contro questo variopinto mondo Porfirio si scaglia in un'opera, *La Lettera ad Anebo*, scritta dopo il 268, cioè nel pieno dell'influenza plotiniana, nella quale egli non solo deride questo mondo di superstiziose evocazioni, ma indica anche gli elementi per una corretta visione della spiritualità misterica [135], il cui elemento « unificante » è individuato in una « *teologia solare* » alla quale egli dedicò un trattato [133], che è la controparte « positiva » della critica alle degenerazioni cultuali fatta nella *Lettera ad Anebo*.

Nella sua trattazione Porfirio non fa altro che applicare la metafisica platonica — che riconduce all'Uno ogni aspetto del cosmo — alle divinità più importanti del pantheon classico, rivelando come esse non siano altro che attribuzioni particolari dell'*Unico* che dal punto di vista teologico viene a determinarsi come *Sole*, in quanto quell'« essenza » spirituale sul piano cosmico si « appoggia » all'astro del giorno, per cui « *non è vana superstizione quella che fa loro ricondurre al sole tutti gli dèi, o per lo meno, quelli celesti, ma divina saggezza* » [137]. È dunque una azione « provvidenziale » che viene ad esplicarsi, per cui in quanto *Apollo* egli è splendore, salute e lucentezza [138]: la sua attività si rivela come creatrice e dispensatrice di vita (*Saturn.*, I, XVII, 42), ed anzi nel cerchio cosmico essa determina i ritmi « divini » con la sua azione che parte dalle due « porte celesti », Cancro e Capricorno [139]. Questa funzione ordinatrice si attua nel piano celeste attraverso la *Via Solis*, cioè lo Zodiaco, il cui percorso, evidenziando attributi solari — poiché ogni « stazione » è un aspetto dell'essere divino del Sole — ne permette l'azione ad un tempo vivificatrice ed unificante [140].

In quanto *Mercurio* poi, egli « *presiede al linguaggio* » (*Saturn.*, I, XVII, 5), mentre come *Minerva* « *dà prudenza alle menti umane* » (*Saturn.*, I, XVII, 70), cosicché ogni attività vie-

ne ricondotta ad una presenza divina — « solare »[141] — fino ad una visione dell'universo in cui è possibile l'invocazione rituale: « *O sole onnipotente, spirito del mondo, luce del mondo* »[142], con la quale si conclude, nel punto della sua interiorizzazione, l'ascensione mistica del Sapiente, che in tal modo « realizza » accanto all'identità di sé con l'*Uno*[143], anche la fondamentale unità del mondo e dei « piani » divini in cui si invera l'esistenza cosmica.

3) *La purificazione*

Il « limite » estremo di risalita verso l'*Uno* è indicato da Porfirio in due personalità capaci di liberarsi dai ceppi del mondo del divenire, riuscendo ad assumere *in interiore* i « piani » divini fino all'esperienza fondamentale della « fuga da solo a Solo »: *Pitagora* e *Plotino*, l'azione umana ed intellettuale dei quali viene mostrata quale esemplare conduzione di due vite, « momento » di una vicenda divina che può attuarsi nel modo più alto e degno nell'uomo consapevole del valore spirituale della vita, essa stessa « momento » dell'esplicarsi dei ritmi divini.

Ma per giungere a tanto è necessaria una austera via di purificazione che conduca ad un consapevole distacco dal mondo delle passioni attraverso l'acquisizione di quattro gradi di virtù, corrispondenti a diversi gradi di perfezione: « *Chi agisce secondo virtù pratiche è un uomo virtuoso; chi agisce secondo virtù catartiche è un uomo buono e divino; chi agisce secondo le virtù intellettuali è simile al dio; e chi agisce secondo le virtù esemplari è primo fra gli dèi* »[144]. Queste virtù sono da Porfirio rapportate alle cosiddette « *tre leggi* »: « *La prima di Dio, la seconda della natura mortale, la terza stabilita dai popoli e dalle città* »[145], ognuna delle quali comprende esigenze purificatrici in quanto a partire dal punto più basso, cioè dalla legge « stabilita dai popoli e dalle città », si ritrovano quei ritmi purificatori compresi nei primi due gradi delle virtù politiche e catartiche; nella legge della « natura mortale », ritroviamo la volontà di elevarsi al piano noetico tipico delle virtù intellettuali, mentre la « legge di Dio » riconduce al superamento della condizione umana, quale è prospettata dalle virtù esemplari.

Paralleli a questi gradi ascensivi si avranno tre tipi di « teo-

logie »[146]: 1) una *teologia civile*, che enuclea dalle leggi umane i contenuti purificativi; 2) una *teologia naturale*, che esamina nell'uomo e nel mondo la capacità di trovare « presenze » divine; 3) infine una *teologia mitica*, che dal patrimonio spirituale tradizionale ricava una metafisica, la quale, allorché nell'anima si ritrovano gli « esemplari divini », fa sì che « *l'uomo degno di Dio è come Dio stesso* »[147].

Questa affermazione ci porta a fare un'ultima considerazione. È possibile ritenere che nella Scuola di Roma fossero presenti esercizi spirituali che intendevano « *purifier, les dètacher du contact de la matière et les conduire à l'éxtase, c'est à dire à la vie en Dieu* »[148], di cui qualche cenno si trova nelle *Sent*,. XXXII, 8: « *raccogliersi via dal corpo e dai diversi luoghi, così da essere completamente libero dalle passioni* », e in *Ep. ad Marc.*, X: « *Ti sforzerai di rientrare in te stessa raccogliendo via dal corpo le tue facoltà disperse e ridotte alla molteplicità, lontane dall'unità...* ».

Queste tecniche di concentrazione riprendevano antichi usi presenti probabilmente nel più antico pitagorismo, come documenta il testo di Alessandro Paystore contenuto in Diogene Laerzio, VII, 30-31 — che trattando la condizione dell'anima « dispersa » negli organi corporali, i cui « legami » sono i pensieri, ci parla perciò stesso di « tecniche » capaci di concentrarla[149] — e le cui possibilità conosce anche Platone: « *La purificazione consiste nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e concentrarsi sola in se stessa, a prescindere da ogni parte del corpo, e a dimorare, per quanto è possibile, in presente e in futuro, sola in se stessa, quasi sciolta dalle catene del corpo* »[150]. Ora, ci pare degno di nota come questo « rientro » sia singolarmente simile alla « condizione » mistica in cui sovente veniva a trovarsi Plotino, quando, come il supremo Bene, egli doveva « *restare immobile e ogni cosa deve girarsi verso di lui, come un cerchio si gira verso il centro da cui si dispiegano i raggi* »[151]. Esse perciò ci documentano una presenza di tecniche di distacco e di purificazione in alcune scuole filosofico-contemplative, dalle origini della civiltà « classica » fino al Neoplatonismo, consentendo a quest'ultimo di assumere quell'aspetto « conventuale » che notò il Bréhier, ma che storicamente ha permesso a parecchi neo-

platonici la « conversione » al cristianesimo trionfante, là dove essi ritrovavano caratteri ascetici pronunciati, che la stessa organizzazione « ecclesiastica » favoriva.

---

[1] Cfr. F. ALTHEIM, *La Religion Romaine antique*, Paris 1955, p. 143; « La *religio* romana consisteva essenzialmente nella attenzione prestata agli dèi e alle loro direttive che facevano legge ».

[2] Ha evidenziato questo punto V. MACCHIORO: *Roma Capta. Saggio intorno alla religione dei Romani*, Milano 1932.

[3] Cfr. F. ALTHEIM, *Op. cit.*, pp. 63-98.

[4] Cfr. la rapida sintesi di P. DE FRANCISCI, *Civiltà Romana*, Roma 1939, pp. 26-31.

[5] DE FRANCISCI, *Op. cit.*, pp. 135 e segg.

[6] Cfr. J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*, London 1970, tr. it., pp. 169-179.

[7] Ancora attuale è il libro di F. CUMONT, *Le Religioni orientali nel Paganesimo romano*, Bari 1967. Cfr. J. CARCOPINO, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, p. 49 e sgg.

[8] Cfr. FERGUSON, *Op. cit.*, pp. 75-85.

[9] Ne traccia un rapido profilo cogliendo l'essenziale della sua personalità F. ALTHEIM, *Le Déclin du monde antique*, Paris 1953, pp. 384-398. Cfr. E. MANNI, *L'Impero di Gallieno*, Roma 1949, e G. BARBIERI, *Morte e consacrazione di Gallieno*, in « Studi It. di Filol. Class. », 11, 1934, pp. 329 e segg.

[10] PORFIRIO, *V. Plot.*, 12. Cfr. M. WUNDT, *Plotin und Gallien*, in *Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus*, Leipzig 1919, che tentò di cogliere i nessi fra Plotino e la politica di Gallieno. Sui legami politici di Plotino nell'ambito dell'aristocrazia senatoria cfr. P. HADOT, *Plotin*, Paris 1973², pp. 110-111.

[11] Le fonti sulla sua vita sono la biografia scritta dal discepolo Porfirio e qualche notizia in *Suidas*.

[12] *V. Plot.*, 3.

[13] *Ibidem*.

[14] *V. Plot.*, 10.

[15] E' quello che ci conduce a pensare la nota espressione: « *Non io devo andare agli dèi, ma gli dèi a me* » (*Ibidem*, 10), che porta a constatare come le divinità venissero concepite quali manifestazioni « personalizzate » di « qualità » divine che il neoplatonico « supera » allorché si ritrova in quella « contemplazione » dell'Uno cui allude *Enn.*, V, 1, 6; VI, 9, 11, cit. più sotto, p. 50 e p. 52.

[21] Questo metodo è evidentemente di origine platonica.

[22] *V. Plot.*, 2.

[23] Cfr. BRÉHIER, *Intr.*, in *Ennéades*, « Les Belles Lettres », Paris 1960, I, pp. XII-XIII; BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gent 1913, pp. 3 e sgg. p. 47.

[24] Si pensi agli Esseri e ai Terapeuti di Filone; agli asceti cristiani della Tebaide; alle sette gnostiche; alle comunità presupposte dalle dottrine ermetiche e dagli *Oracoli Caldei;* etc.

[25] *V. Plot.*, 12. Cfr. in generale lo studio di G. DELLA VALLE, *Platonopolis, Data, ubicazione e finalità della città progettata da Plotino*, in « Rend. R. Accadem. arch. lett. arti », 19, 1939, pp. 235-263.

[26] La *Scuola di Roma* si sviluppò parallela all'ultima fioritura culturale pagana, in coincidenza del tentativo di restaurazione di Galliene; Cfr. G. MATHEW, *The Character of the Gallienic Renaissance,* in « J. of Roman Studies », 33, 1945, pp. 65 e segg.

[27] *Enneadi,* VI, 9, I, del testo di E. BRÉHIER, PLOTIN, *Ennéades,* 7 voll., « Les Belles Lettres », Paris[2] 1960-65. Utilizzeremo a volte pure il testo italiano di V. CILENTO.

[28] *Enn.,* VI, 9, 2.

[29] *Enn.,* VI, 9, 3. Cfr. anche VI, 9, 2: « *L'Uno non è dunque né la totalità degli esseri (poiché allora non sarebbe uno), né l'Intelligenza* [...], *né l'essere, poiché l'essere è ogni cosa* ».

[30] Sull'*Uno* cfr. BRÉHIER, *La Filosofia di Plotino,* Milano 1976, pp. 122-147, il quale ritiene che abbiano influito dottrine orientali (p. 110 e sgg.), specie là dove è questione di inesprimibilità e di impossibilità di ogni « definizione ». Vd. pure O. LACOMBE, *Note sur Plotin et la pensée indienne* da « Annaire de l'Ecole pratique de Hommes Etales », 1950-51, pp. 3-17.

[31] *Enn.,* V, 5, 11. Cfr. VI, 7, 25; VI, 8, 13: « ... *il Bene si è prodotto da sé; così la volontà proviene da lui come la sua opera, e così è identica alla sua esistenza; è dunque lui che si dà l'esistenza ed è ciò che è non per caso, ma perché lo ha voluto* ».

[32] *Enn.,* V, 4, 1; cfr. VI, 8, 20: « *L'Uno è per se stesso ciò che è* ».

[33] Su queste nozioni cfr. R. GUÉNON, *Gli stati molteplici dell'Essere,* Torino 1965, pp. 17-24. Cfr. *Enn.,* V, 5, 10: « *Egli è la potenza produttiva della vita saggia e intellettuale* ». Vd. *Enn.,* V, 5, 11 e V, 5, 12: « *Egli è capace di produrre tutte le cose e di permettere loro di esistere per se stesse, restando al di sopra di esse* ».

[34] Tali aspetti implicano da un lato l'inalterabilità dell'Uno, e, dall'altro, la Sua Potenza germinatrice, creativa. Cfr. *Enn.,* VI, 9, 6: « *Bisogna ammettere anche che la sua* infinità *consiste non nell'incompiutezza della sua grandezza o del numero delle sue parti, ma nella assenza di limiti della sua* potenza ».

[35] Su queste nozioni fondamentali cfr. R. GUÉNON, *Op. cit.,* pp. 43-53 e *passim.*

[36] *Enn.,* IV, 3, 17.

[37] Sulla « processione » e sul suo significato ha scritto J. TROUILLARD, *La procession plotinienne,* Paris 1955, e BRÉHIER, *Op. cit.,* p. 46 e sgg.

[38] *Enn.,* III, 8, 10.

[39] *Ibidem.*

[40] *Enn.,* IV, 3, 17.

[41] Cfr. V. CILENTO, *Plotino. Paideia antignostica,* Firenze 1971, e CH. PUECH, *Plotin et les gnostiques, in Les sources de Plotin* (« Entr. Ant. classique) », Vandoeuvre-Genève 1960, pp. 159-190.

[42] *Enn.,* V, 1, 6, che così prosegue: « Inoltre, tutti quanti gli esseri, giunti ormai a maturità, generano; ma ciò che è sempre perfetto, sempre e in eterno, genera; e genera, s'intende, qualcosa d'inferiore al suo essere » (tr. it. di Cilento).

[43] *Enn.,* III, 2, 1.

[44] *Enn.,* III, 2, 2.

[45] Cfr. *Enn.,* IV, 3, 17, già cit.

[46] Cfr. G. A. LEVI, *L'Uno e il Bene in Plotino,* in « Humanitas », 3, Brescia 1953, pp. 257-265. Si cd. pure J. MOREAU, *L'Idée d'univers dans la pensée antique: l'ontologie de Plotin,* in « Giornale di Metafisica », 8, 1953, pp. 324-342.

[47] *Enn.*, VI, 8, 13, tr. Cilento.

[48] *Enn.*, V, 9, 6. Cfr. *Enn.*, V, 9, 5, e V, 9, 8: « L'Intelletto completo è fatto di tutte le idee, e ciascuna delle idee è ognuna delle intelligenze ».

[49] *Enn.*, VI, 5, 6.

[50] Una visione generale si può avere in J. MOREAU, *L'Un et les êtres selon Plotin*, in « Giornale di Metafisica », 11, 1956, pp. 204-224.

[51] S'intende che la « corporeizzazione » è l'estremo limite di manifestazione, mentre l'« attività » dell'Anima e dell'Intelletto si esplicano in tutti i « piani » dell'Essere Totale, di cui il nostro è uno solo dei possibili.

[52] *Enn.*, V, 1, 7.

[53] *Enn.*, V, 1, 3: « Il *Noûs* la rende più divina perché è suo padre... ».

[54] *Ibidem.*

[55] Il mito esiodeo è interpretato da Plotino in *Enn.*, V, 1, 7 (dove è questione anche di « dèi intellegibili » originati dal Noûs) e in *Enn.*, V, 8, 10-13.

[56] *Enn.*, V, 1, 7, cit.

[57] *Enn.*, IV, 3, 10. Cfr. l'espressione « Essa possiede le ragioni degli dèi come quelle di ogni cosa » (*ivi*).

[58] Cfr. *Enn.*, IV, 3, 6; IV, 3. 9. Questa « individuazione » è possibile in virtù di una legge « *fatta di ragioni seminali che sono le cause di tutti gli esseri, dei movimenti delle anime e delle loro leggi scaturite dal mondo intellegibile* » (*Enn.*, IV, 3, 15).

[59] Cfr. *Enn.*, IV, , 6, dove è questione della « materia che esiste dall'eternità ».

[60] Cfr. *Enn.*, II, 7, dove Plotino sviluppa il tema dei rapporti del tempo e dell'eternità.

[61] *Enn.*, VI, 7, 33: « *La materia è necessariamente al punto estremo, poiché non ha nessuna forma, neanche le forme inferiori* ».

[62] Cfr. *Enn.*, II, 5, 5: « *La materia è gettata fuori dall'essere, totalmente separata da lei* ». Cfr. VI, 3, 8: « *... un'ombra; su quest'ombra, delle immagini; pure apparenze* ».

[63] Cfr. A. LEVI, *Il concetto di tempo nelle filosofie dell'età romana*, in « Rivista critica di Storia della Filosofia », 7, 1952, pp. 193-200.

[64] Sul tempo ciclico è classica l'opera di M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968.

[65] *Enn.*, II, 9. Ma si vd. pure III, 8; V, 5 e V, 8. Cfr. V. CILENTO, *Plotino, paideia antignostica*, cit., che studia questi testi. Si vd. pure CH. PUECH, *Plotin et les gnostiques*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, cit., pp. 159-190.

[66] Sulle dottrine gnostiche concepite come « Vie di Salvezza » cfr. H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1954, parte prima. Si vd. pure *Testi Gnostici Cristiani*, a cura di Simonetti, Bari 1970.

[67] *Enn.*, IV, 3, 17, cit.

[68] Cfr. *Enn.*, III, 6, 6, dove Plotino cerca di confutare la dottrina della Resurrezione dei corpi: « *Il vero risveglio consiste nell'elevarsi senza il corpo, e non con lui. Elevarsi col corpo è passare da un sogno ad un altro e cambiare letto; elevarsi veramente è lasciare completamente il corpo* ».

[69] Cfr. PORFIRIO, *V. Plot.*, 16.

[70] Cfr. BRÉHIER, *Notice* a *Enn.*, II, 9, p. 110. Cfr. CH. PUECH, *Plotin et les gnostiques*, cit., pp. 159 e segg.

[71] Cfr. *Enn.*, V, 1, 3: « Ecco la cosa preziosa e divina che è l'anima: ricerca Dio con sicurezza con l'aiuto di un tal principio e risali fino a Lui ».

[72] Cfr. C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, Napoli 1964[3], pp. 88 e segg.

[73] Cioè dalla coscienza di essere una particolarizzazione dell'Anima Universale.

74 Pensiamo che solo così si può capire non dualisticamente (corpo-anima) l'espressione di Porfirio secondo cui Plotino « pareva vergognarsi di avere un corpo ».

75 Cfr. *Enn.*, I, 8, 15: « ... il male appare per necessità avvinto e velato dai bei legami come un prigioniero carico di catene d'oro... ». Cfr. *Enn.*, III, 6, 3; III, 6, 13.

76 Cfr. *Enn.*, III, 6, 2: « La parte razionale dipende dall'Intelligenza, e dalla parte razionale dipende il resto ».

77 *Enn.*, VI, 7, 6: « L'Uomo che è nell'intelligenza è il primo di tutti; egli illumina un secondo uomo e questo ne illumina un terzo. Questo terzo e ultimo uomo possiede in un senso tutti gli altri... ».

78 *Enn.*, VI, 7, 5.

79 *Enn.*, VI, 7, 6.

80 Cfr. *Enn.*, VI, 9, 9/46: « Chiunque ha visto ciò che io dico, sa che l'anima ha un'altra vita ».

81 Cfr. *Enn.*, VI, 9, 10: « ... la contemplazione sarà continua e senza ostacoli derivati dal corpo ».

82 Sulla quale ha scritto J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955. Cfr. *Enn.*, VI, 7, 35.

83 Che ne è invece una semplice conseguenza.

84 Cfr. *Enn.*, V, 1, 1, in cui si parla dell'individualità come « *voglia d'appartenere a se stesso* ».

85 *Enn.*, VI, 9, 11: « Estasi, *semplificazione*, abbandono di sé; il desiderio di un contatto, arresto, proposito di quiete, se contempla ciò che vi è nel santuario ».

86 *Enn.*, V, 1, 6.

87 *Enn.*, VI, 9, 10. Cfr. I, 6, 9.

88 *Enn.*, VI, 9, 7; IV, 8, 1/1; V, 1, 12/12; IV, 4, 2/3; I, 6, 9/7.

89 *Ibidem.*

90 *Ibid.* Sulla « semplicità » interiore cfr. l'eccellente opera di P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973[2]. Sulla mistica plotiniana ha scritto R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967[2]. Cfr. M. DE CANDILLAC, *La Sagesse de Plotin*, Paris 1952.

91 Si ricordi il famoso detto di Plotino: « Non io devo andare agli dèi, ma gli dèi a me », in PORFIRIO, V. Plot., 10, da cfr. con *Enn.*, VI, 9, 11.

92 *Enn.*, VI, 9, 8.

93 Plotino parla dell'« *Uno che non tende verso di noi, a fare di noi il suo centro; ma siamo noi che tendiamo a Lui, e che l'abbracciamo* » (*ivi*), affermazione comportante una impossibilità di definizione « positiva » dell'Uno, che dunque può solo essere alluso.

94 *Enn.*, VI, 9, 9.

95 L'espressione è di P. PRINI, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma 1970, pp. 97 e segg.

96 *Enn.*, VI, 9, 11. Cfr. VI, 7, 34-36; VI, 9, 3; V, 5, 8. Vd. V, 8, 9: « *Egli è unico ed è tutto; ogni cosa è tutto; tutti sono in uno; tutti sono differenti per la loro potenza, ma tutti fanno uno per l'unità della loro potenza multipla* ».

97 *Enn.*, VI, 9, 11. Abbiamo integrato la versione di Cilento con quella del Bréhier.

98 Cfr. PORFIRIO, *V, Plot.*, 2-4.

99 PORFIRIO, *V. Plot.*, 20.

100 Cfr. SIRIANO, in *Metaph. Arist.*, 109, 12.

[101] Cfr. PROCLO, *in Tim.*, 1, p. 306, 10, in cui è questione delle divinità orfiche *Phanes, Ouranos* e *Chronos*.
[102] PROCLO, *in Tim.*, 1, p. 306, 1.
[103] Da ciò si potrebbe ipotizzare una fondamentale *identità* del « fondo » dottrinale dei neoplatonici, per cui i singoli pensatori avrebbero espresso puri « punti di vista » tendenti ad approfondire particolari « attribuzioni » divine.
[104] PROCLO, *in Tim.*, I, 306, 10. Sulla cosmogonia orfica, relativamente a Phanes, cfr. di U. BIANCHI, *Protogonos*, in « Studi e materiali di Storia delle Religioni », 1957, 28, 2, pp. 115-133.
[105] KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922, fr. 81; cfr. 77, 79.
[106] *Ibidem*, fr. 111; vd. anche frr. 109-110.
[107] Il « gioco » fra le due parole conduce ad un'articolazione simbolica dell'uso della fonetica. Cfr. Teodoro di Acine.
[108] PORFIRIO, *V. Plot.*, 10.
[109] E fu opera di « presentazione » profonda e capace, fino ad orientare in modo determinante il successivo svolgimento del Neoplatonismo. Cfr. in proposito la fondamentale opera del BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand 1913, pp. 132 e segg., che però pensiamo trascuri troppo il lato metafisico-religioso, su cui invece ha indagato P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, pp. 127-157, in AA.VV., *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève 1966 (« *Entr. Ant. Class.* », XII). Si vd. pure HADOT, *La fine del paganesimo*, in *Storia delle Religioni*, IV, a cura di H. C. PUECH, Bari 1977, pp. 85 e segg., che dà il clima spirituale in cui si sviluppò il neoplatonismo.
[110] Il suo maestro ad Atene era stato il retore Longino.
[111] Indispensabile introduzione è la *Lettera a Marcella*, in cui precisa fra l'altro l'atteggiamento interiore del neoplatonico, e illustra alcuni contenuti essenziali di questa speciale *via purgationis*, che vede l'interiorizzazione dei « *quattro fondamenti della vita morale*: *la fede la verità, l'amore, la speranza* » (*ivi*, XXIV). Cfr. BIDEZ, *op. cit.*, p. 108.
[112] Cfr. PORFIRIO, V. Plot., 4, già cit.
[113] *Ibidem*, 24, 26.
[114] PORFIRIO, *V. Plot.*, 4, cit.
[115] Cfr. BIDEZ, *op. cit.*, passim. Sulla complessità della cultura di P., cfr. F. ROMANO, *Porfirio di Tiro*, Catania 1979, pp. 131 e sgg.
[116] Notevoli a questo riguardo i frr. raccolti da G. WOLFF, *Porphyrii de philosopria ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin 1866. Con quest'opera Porfirio intendeva mostrare quali dottrine soggiacevano alle esperienze teurgiche e alle rivelazioni oracolari.
[117] Sui quali cfr. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Il Cairo 1956, che ne evidenzia il lato dottrinale, e i testi cit. più sotto.
[118] Cfr. P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, cit., su cui quanto segue essenzialmente si basa.
[119] PORFIRIO, *Storia della Filos.*, fr. XVIII, in P. HADOT, *art. cit.*, p. 131.
[120] Cfr. PORFIRIO, *Comm. in Parmen.*, XIV, 16-26, *apud* P. HADOT, *art. cit.*, p. 137.
[121] A questo proposito si ricordi che negli *Oracoli Caldei* la dea Ecate veniva concepita come personificazione della Potenza cosmica dalla quale veniva a svilupparsi il Figlio, la Creatura.
[122] In P. HADOT, *art. cit.*, p. 140.
[123] P. HADOT, *art. cit.*, pp. 142-147.
[124] Cfr. PROCLO, *Theol. Plat.*, I, XI, (p. 46 Turolla).
[125] La vecchia tesi che dava a Giamblico la paternità del trattato sul

Sole contenuto in Macrobio, *Sat.*, I, 17-23, è definitivamente superata. Cfr. in proposito P. Wessner, *Macrobius*, in « Real-Enzyklopädie », XIV, c. 195. Non è convincente R. E. Witt, *Jamblicus as a Forerunner of Julian*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genève, 1975, p. 51 (« attributable to Jamblichus »). Cfr. la successiva nota 126.

[126] Cfr. von Harnack, *Porphyrius. Gegen die Christen*, Berlin 1916, pp. 3-4; F. Altheim, *Il Dio invitto*, Milano 1960, pp. 137-138, che ne illustra la funzione politica. (Vd. però Pugliese - Carratelli, *La crisi dell'impero nell'età di Gallieno*, in « La Parola del Passato », 2, 1947, p. 65 e ss.).

[127] Cfr. F. Altheim, *op. cit.*, pp. 167-171; Id., *Porphyrios und Kostantin der der Grosse*, in « Atti dell'VIII congr. studi bizantini », Palermo 1951, e, per il lato teologico-dottrinale, soprattutto P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968.

[128] Cfr. *De Antro Nympharum*, tr. it., Milano 1974, e il giovanile *De Philosoph. ex Orac. Maur.*, G. Wolff, Berlin 1866, che danno una visione spirituale della multiforme vita religiosa dell'antichità.

[129] Sul « pensiero mitico » cfr. H. e H. A. Frankfort, *Mito e Realtà*, in AA.VV., *La filosofia prima dei Greci*, Torino 1969, pp. 15-42. Sul simbolismo, di cui il mito costituisce un linguaggio, cfr. l'opera di R. Alleau, *De la Nature du Symbole*, Paris 1958. Vd. poi in generale E. Cassirer, *Des mythische denken,*, vol. II della *Philosophic der Symbolischen Formen*, Berlin 1925.

[130] *Ep. ad Anebonem*, 5 (tr. it. di G. Faggin).

[131] *Ep. ad Aneb.*, 6-11; 28; 34; 39; 42; 43.

[132] *Ep. ad Aneb.*, 16-22. Cfr. Giamblico, *De Mysteriis*, III, 18-20.

[133] *Ep. ad Aneb.*, 37-38.

[134] *Ep. ad Aneb.*, 24; 31-32. Cfr. *De Myster.*, VI, 5; VII, 2-4.

[135] *Ep. ad Aneb.*, 30: « E ciò che è più assurdo di tutto è che non a un démone qualsiasi, o all'anima di un defunto, ma *allo stesso re Sole o alla luna e a un altro dei numi celesti* può un uomo, che pur è soggetto ai quotidiani accidenti, lanciar minacce e incutere paura mentendo affinché dicano la verità ».

[136] Importanti frammenti dell'opera di Porfirio, *Hélios*, sono in Macrobio, *Saturnalia*, I, 17-23. Sul problema dell'attribuzione a Porf. cfr. la « tesi » di F. Börtzler, *Porphyrius Schrift von den Gotterbildern*, Erlangen 1903, pp. 49 e segg., che concorda con le vedute di F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentung*, Tübingen 1951, pp. 1 e segg. e di Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 150. Vd. più sopra, n. 125.

[137] Macrobio, *Saturn.*, I, XVII, 2 (tr. it. di N. Marinone).

[138] Macrob., *Saturn.*, I, XVII, 7, 13, 21, 23.

[139] Macrobio, *Saturn.*, I, XVII, 61.

[140] Macrobio, *Saturn.*, I, XXI, 15-27. Cfr. *De Antro Nympharum*, XXI-XXIV.

[141] Dopo l'identificazione del Sole con tutti gli dèi del pantheon pagano.

[142] Macrobio, *Saturn.*, I, XXIII, 21.

[143] Cfr. *Enn.*, VI, 9, 11: « Ecco la vita degli Dèi e degli uomini divini e beati: separazione dalle restanti cose di quaggiù, vita cui non aggrada più cosa terrena, fuga da solo a Solo ».

[144] Porfirio, *Sententiae*, XXXII, 6-7. Cfr. *Ep. ad Marc.*, XXVII.

[145] *Ep. ad Marc.*, XXV.

[146] Sulle « tre teologie » nel periodo della fine del Paganesimo, cfr. P. Hadot, *La fine del Paganesimo*, cit., pp. 96-102. Si ricordi poi che per gli Antichi le leggi, i costumi, etc., procedevano da rivelazioni divine, per cui ogni organizzazione politica rivestiva caratteri sacrali, mentre la vita politica poteva

assumere l'aspetto di un rito. In generale cfr. F. DE COULANGES, *La cité antique*, Paris 1900.

[147] *Ep. ad Murc.*, XV.

[148] BIDEZ, *op. cit.*, p. 47.

[149] Su questi aspetti del più antico pitagorismo, cfr. il Nostro *Religiosità arcaica dell'Ellade*, Ecig. Genova 1985, cap. sul Pitagorismo, in cui sviluppiamo quanto qui accennato.

[150] *Faed.*, 67 C, 5-6; cfr. anche NUMENIO, *fr.* 2: «*bisogna che l'uomo, ritrattosi lontano dalla realtà sensibile, entri in intima unione con il Bene; lui solo con Lui Solo*» (tr. di P. IMPARA, *Il Trattato sul Bene di Numenio*, Roma 1980, p. 67); e PROCLO, *in Parm.*, V (p. 264 Cousin); VI, p. 52 e p. 68.

[151] *Enn.*, I, 7, 1/17. Cfr. P. HADOT, *op. cit.*, p. 11 e sgg.; p. 139 e sgg.

Capitolo 4
LA SCUOLA SIRIACA

L'opera plotiniana aveva rappresentato il punto ultimo di chiarificazione e di interpretazione della spiritualità e della religiosità del mondo pagano [1], costituendo quasi il testamento di un intero ciclo storico. L'insegnamento di Plotino — che è inesatto definire filosofia — venne sviluppato dai suoi allievi, ognuno dei quali approfondì alcuni temi caratteristici del pensiero del Maestro. Così *Amelio*, secondo i pochi frammenti rimasti, pare abbia avuta molta attenzione per la simbologia attuata dal rito e da lui vissuta pienamente: « *Amelio seguiva i riti sacri delle neonemie e delle altre feste religiose, senza lasciarsene sfuggire una* » [2], indicando dunque il modo per rendere operativo, ossia « realizzativo », il patrimonio costituito dalle dottrine trasmesse dal Neoplatonismo, che però solo nell'opera di *Porfirio* aveva trovato gli strumenti logici e morali più adeguati per meglio diffondersi e costituire il *corpus* dogmatico più completo del paganesimo, la sua sintesi finale [3].

D'altronde Porfirio nella *Lettera a Marcella* sembra predilígere una certa opera di sintesi dell'etica platonica, stoica e pitagorica in una prospettiva ascetica che tende dapprima a svalutare il corporeo in vista di un'opera di purificazione interiore, che arriva poi alla divina contemplazione, poiché « *Dio si rispecchia soprattutto nelle menti pure, ma non si può vedere né attraverso il corpo, né attraverso un'anima turpe e oscurata dal vizio* » [4]. Tale prospettiva ascetica si raccorda con la sua analisi, fatta nella *Lettera ad Anebo* [5], in cui prospetta una purificazione della degenerazione di certi culti del tardo paganesimo — in cui il sincretismo aveva contribuito ad alterare talune giuste gerarchie conducendo ad una materializzazione progressiva — purificazione d'altronde necessaria se si voleva la perpetuazione della spiritualità che aveva informato di sé l'impero romano.

Questa esigenza di purificazione dei rituali e delle dottrine pagane, unita alla determinazione del senso vero da dare alla molteplicità delle deità, fu il compito precipuo della *Scuola Siriaca*, propaggine orientale del Neoplatonismo, e che più di

tutte le altre scuole sembrò voler dare una prospezione spirituale — metafisica — della multiforme varietà culturale della tarda antichità [6], riaffermando il valore del culto politeistico e dunque giustificando la perpetuazione dell'impero che su quelle basi poggiava. E fu in questa prospettiva — la quale d'altra parte permise alle dottrine elleniche di perpetuarsi ancora fino al 529, cioè fino all'editto giustinianeo che chiudeva la *Scuola d'Atene* — che poté essere risolto il problema del rapporto fra il Saggio, contemplante attraverso l'ascesi l'Uno, e il Fedele che, appressandosi agli dèi, si « salva ». Nella prospettiva della Scuola Siriaca, infatti, le dottrine neoplatoniche costituiscono il sapere del sapiente, la conseguenza logico-mentale di una prospezione che egli ha vissuto nella sua interiorità e le cui visioni del mondo divino, personalizzate, diventano *deità*, mentre le ascensioni interiori vengono « raffigurate » in storie sacre che drammatizzano le esperienze vissute dai veggenti in un mondo non-umano. Si ha così il *mito*, col quale l'antichità intese dare la « spiegazione » di una vita vissuta nella contemplazione di tutti i suoi momenti sacrali. Il fedele invece coglie solamente la rappresentazione « umanizzata » di queste visioni, per cui si approssima al divino attraverso una vita rituale che di queste visioni è strumento e veicolo di partecipazione, avendo dunque in tal modo la possibilità di « salvarsi », proprio nella contemplazione delle virtù veicolate dalla figura divina, nella sua « venerazione » ritualizzata e non sentimentale.

Una tale concezione, consapevole del compito storico di rifondazione della « teologia » classica, condusse la Scuola Siriaca ad una sintesi degli apporti della spiritualità sia *Neopitagorica* sia Orientale — ermetica e caldea — attraverso un'opera di recupero che tendeva in realtà a trasmetterne gli elementi dottrinali più validi [7]. Evidentemente il neopitagorismo di cui si tratta non è una qualche forma di elucubrazione cerebrale, ma una dottrina che, incentrata sulla visione della Monade quale « *principio degli esseri, per partecipazione alla quale ciascuno degli enti è detto uno* » [8], prospetta una elevazione al piano divino « *allorché si distacca totalmente dal corpo* » [9], partecipazione che è resa possibile dopo una preliminare purificazione. Ed è questo il punto che lega il neopitagorismo all'*Ermetismo* che, presentandosi come dottrina esoterica rispetto

alla religiosità egizia, si propone come via di realizzazione che, superata la condizione umana, diventa visione di Dio: « *Quando tu non potrai più dire nulla di lui; solo allora lo vedrai; poiché la conoscenza di Dio è divino silenzio e cessazione di tutte le nostre sensazioni* » [10]. Su questo piano anche gli *Oracoli Caldei* vennero studiati quale sapienza esoterica della religiosità caldea [11]. Essi vennero apprezzati quale diretta rivelazione divina prospettante anche una tecnica di evocazione — *teurgia* — tendente a concretizzare nel mondo la presenza delle potenze celesti [12]. Il dominio sulle deità evocate conduceva poi il teurgo al congiungimento col « *sacro logos* » [13], cioè con quel « *fiore intellettuale* » che permette di « *imparare a conoscere l'Intellegibile* » [14], esso stesso fonte delle principali idee: « *Il Sovrano ha fatto preesistere al mondo multiforme un modello intelligente imperituro, di cui il mondo ha seguito l'orma, ed è apparso con la sua forma, informato delle idee di ogni specie* » [15].

Si trattò dunque di dare organicità non solo alla « speculazione » classica che si era sviluppata in una concezione che interpretava il mondo quale Vero, Bello e Bene [16], ma anche di dimostrare la fondamentale *unità* di tutto il sapere religioso antico, unità che nella diversità delle determinazioni riconosceva solo punti di vista diversi, armonizzabili perché rispecchianti esperienze particolari, ma non inconciliabili, della vita culturale. E di fronte ad un mondo che tendeva ad essere distrutto dalla marea montante di quella tensione che il Dodds ha definito « *angoscia di una epoca* » [17], la *Scuola Siriaca* seppe organizzare tutto un sapere, rivalutandolo nei suoi elementi più particolari, presentandolo come l'unica possibilità per ridare vita a quei miti e a quei riti che, soli, potevano dare fondamento o giustificazione all'impero. Per cui anche la ripresa dell'idea politica pagana, che si incentrò attorno alla Scuola Siriaca, è da vedere nella prospettiva di una rifondazione delle basi spirituali dell'impero, rifondazione che tentò di enuclearsi a livelli varî, e che intendeva *sfociare* nel tentativo di creare una specie di Chiesa pagana, equivalente della Chiesa Mazdaica organizzata in Iran sotto i Sassanidi, che permise a quell'impero di perpetuarsi ancora fino alla vittoria dell'Islam.

La dottrina di Giamblico *spiega* il tentativo di Giuliano e ne nobilita il significato.

1) *GIAMBLICO*

Originario di Calcide in Siria, *Giamblico* (c. 250-330) già nella sua personalità sembra sintetizzare la molteplicità delle esperienze spirituali del suo tempo [18]. Seguì studi aristotelici presso Anatolio, vescovo di Laodicea, che era stato discepolo di Porfirio, e si trovò, nel periodo in cui il neopitagorismo di Nicomaco di Gerasa era in auge [19], ad Alessandria. Qui Giamblico poté conoscere la varietà delle dottrine ermetiche e forse caldee, ricevendo i primi elementi di formazione teologico-speculativa [20], che saranno poi parte cospicua nell'elaborazione dottrinale che egli farà. Recatosi a Roma, conobbe Porfirio del quale divenne discepolo [21], che lo iniziò al neoplatonismo, consentendogli quella vasta sintesi che sarà il compito precipuo dell'insegnamento di Giamblico.

Iniziò ad insegnare pubblicamente a Dafne, vicino Antiochia, dando vita a quell'insegnamento che, sotto il nome di *Scuola Siriaca* (c. 310), doveva costituire uno dei momenti più importanti non solo della cultura, ma dello stesso mondo spirituale della tarda paganità.

Giamblico [22] incentra la propria dottrina attorno all'idea dell'*Uno* che è « *assolutamente ineffabile* » [23], a cui non è possibile attribuire nessuna qualità, nemmeno la bontà, poiché essendo al di sopra di ogni cosa, trascende le singole qualità [24]: esso è principio di ogni particolare determinazione d'esistenza, e dunque causa e « *fonte dell'essere* » [25]. Ora, una tale *Unità Prima* deve, per agire, esplicarsi in una prima determinazione, suo riflesso, che è l'unità mediatrice fra l'Ineffabile e il mondo delle cause causanti cioè l'Intellegibile. Questo « *secondo uno* » non è altro che la personificazione primordiale di alcuni attributi presenti virtualmente nell'Unico, che diventano « agenti » a partire dal mondo dello Spirito, dall'*Intellegibile*[26] *(kòsmos noetòs)*, l'immoto « corpo » di perfezione spirituale « in se stesso », il quale a sua volta si compone di tre momenti *(patér, dýnamis, noùs)* che costituiscono il momento operativo del mondo intellegibile, quell'impulso « espansivo » che rende personificabili

gli archetipi inespressi compresi in quel mondo [27]. Ma questo intellegibile non resta perpetuamente immoto, autocontemplantesi e concluso in sé. In virtù di quel momento triadico esso si concretizza in un mondo *Intellettuale (kòsmos noeròs)*, ossia il « corpo » di perfezione spirituale che costituisce la *concretizzazione* degli archetipi (« padri ») dell'intellegibile, la « volontà » creatrice che *esprime* le Idee non-manifeste, le rende determinate nei loro elementi costitutivi, permettendo all'essere di articolarsi in generi, specie, ecc. Sarà perciò da questo mondo intellettuale che si originano in un piano non-manifesto gli *Dèi*, che pertanto assumono la caratteristica di personificazioni di impulsi primordiali originatisi in quel mondo [28], mentre dal punto di vista logico-mentale l'Intellegibile e l'Intellettuale sono concepiti come ipostasi, cioè enti razionalizzanti « qualità » primarie di un piano che è anteriore ad ogni determinazione mentale e le precede [29].

Si può poi ritenere che questa estrema articolazione che acquista la dottrina di Giamblico è fatta in rapporto al pensiero plotiniano, quasi in un tentativo di « spiegazione » delle prime due ipostasi presenti nella dottrina di Plotino, cioè l'*Uno* e il *Noûs*. Cosicché nella prima ipostasi, nell'*Uno*, viene riconosciuto un duplice aspetto — inesprimibile ed esprimibile —, mentre della seconda, del *Noûs*, vengono enucleate tutte le potenzialità creative viste anche nella loro fattualità concreta: dèità.

Fra il mondo transeunte della vita che passa e l'Intellegibile, si trova il vasto piano degli esseri cosiddetti « intramondani », che cioè fanno già parte della manifestazione, ma ad un livello pre-corporeo, invisibile. Questi esseri superiori [30] presiedono gradi varî della manifestazione, per cui possono anche essere invisibili e visibili [31]. Gli esseri più « bassi » poi, e più vicini al corporeo sono i *dáimones* che, impossibilitati a subire patimenti [32], non fanno che attuare nel molteplice [33] quell'impulso creativo primordiale presente nell'Intellegibile, mentre ad un gradino superiore troviamo un genere di esseri, cosiddetti « dèi visibili », la cui funzione è quella di rendere « vivente » ogni cosa esistente nell'universo: dai corpi celesti agli elementi semplici come l'acqua o l'aria [34].

Distingue poi tre gruppi di divinità secondo un ordine gerarchico di dignità: *Dèi Sovrani (eghémonikoi)*, *Dèi Infracelesti*

o *Intermedi* e *Dèi Naturali (ghenésiourgoi)*[35], fra i quali ultimi egli pone pure la quantità non definibile delle divinità custodi delle Nazioni e delle Città. E nel processo di manifestazione dall'Uno al Molteplice, nei tre ordini di Dèi — comprendenti 4 triadi (3 x 4 = 12) — ognuna delle divinità di queste triadi si «scompone» in una successiva triade, sicché ogni gerarchia divina si « rivela » come costituita da 36 dèi: 3 x 3 x 4 = 36[36]. Ma a questo punto di processo di « emanazione » continua ancora in modo che ogni divinità deve « scomporsi » in dieci dèi subordinati — che in realtà costituiscono pure energie emanate e creative — fino a raggiungere il numero mistico di 360 = 36 x 10. Si avranno pertanto tre ordini gerarchici costituiti da 360 divinità ognuno: 360 x 3 = 1080, che è un sottomultiplo di 4320 (= 1080 x 4), a sua volta sottomultiplo della durata della precessione degli equinozi: 25920 = 4320 x 6[37].

Tutta questa congerie di dèi, che può sembrare frutto di gratuita elucubrazione, in realtà si lega a speculazioni antichissime, ed anzi ne viene data la spiegazione « mistica ». Così il numero 360 è ottenuto dalla quantità dei gradi del cerchio, che per i Greci è figura perfetta in quanto immagine della Totalità[38], per cui anche il cosmo, che riflette tale figura circolare, può scomporsi in 12 « luoghi », a ognuno dei quali presiede un dio. Distinguendo poi, come si è detto, tre ordini di dèi, si avrà l'immagine di un cosmo circolare, ma gerarchicamente triadico, il quale *« è immagine di Dio »*, come dice il *Corpus Hermeticum* (XII, 15). Si avrà finalmente l'incarnazione di queste energie divine in « enti » che dal punto di vista umano appaiono legati all'Intelletto, a questo o quell'astro, agli elementi, a « corpi psichici », etc.: Sole, Luna, Demeter..., che rendono pneumatica l'intera manifestazione presentandola « trasparente » agli occhi del *Miste*.

Strettamente legati agli dèi sono i *Numeri*, sostanze eterne e in sé conchiuse, incorporee[39], la cui funzione è di mediazione fra il molteplice e l'Uno. Per la loro « essenzialità » simbolica, nella quale traducono la spiritualità più profonda del cosmo, essi partecipano sia dell'« ideale » che del corporeo, ma ad un livello per così dire ancora causante, non espresso, non manifesto. Pertanto, le prime manifestazioni del Numero saranno sul piano dell'*essere*, e solo successivamente si avrà il mondo come

noi lo vediamo, frutto di diversi incontri, scontri e fusioni dei quattro elementi fondamentali [40], mentre tale partecipazione alla formazione del mondo fa sì che i Numeri esercitino in esso una funzione ordinatrice.

La forma più grossolana che riveste l'Uno nel processo di « emanazione » [41] è il mondo del divenire soggetto alle leggi dello spazio e del tempo [42]. Giamblico però distingue lo spazio materiale e quantitativo definente la superficie dei corpi, da uno spazio per così dire pre-formale, qualitativo, « divino ». Così per il tempo: vi è un tempo quantitativo, che delimita la condizione dell'uomo nel mondo in quanto questo si trasforma diviene, e vi è un tempo pre-formale, in sé, « acronico », da cui lo stesso tempo cronologico e « materiale » trae significato e ne è il rivestimento nel divenire.

Soggetto a queste condizioni spazio-temporali è l'uomo, che in sé possiede quell'« elemento » omogeneo al divino che è l'*anima* [43], la cui essenza è dunque non-corporea, pur trovandosi nel corporeo, che dunque condiziona la sua natura per il suo stato di soggiacenza alle leggi del divenire nel momento in cui essa si è legata ad un corpo. L'anima ha anche caratteristiche simili al Numero, anzi *è* essa stessa « numero » *(tetraktýs)* in quanto adempie una funzione mediatrice fra il molteplice e l'Intellegibile, ed è « forma formante » del corporeo [44]. Ma dall'esistenza nel mondo del divenire che ha provocato una sottomissione alle leggi della Necessità si può uscire attraverso un rituale di purificazione progressiva che dalla contemplazione del mutevole — *virtù politiche* —, attraverso tre gradi di realizzazione — *virtù catartiche*, « *esemplari* » e *contemplative* —, si giunge alla visione dell'unità principale attuata nell'ultimo grado di ascensione che è quello delle *virtù ieratiche*, per le quali il ruolo della teurgia è visto come indispensabile propedeutica [45]. La realizzazione delle virtù ieratiche conduce dunque il *miste* alla consapevolezza dell'unità del mondo proprio contemplandone l'unità primigenia e primordiale, che è anche visione dell'essenza divina dell'anima dell'uomo. In tal modo il ciclo della generazione e della necessità è rotto, e il male viene per così dire « riassorbito » nella sua non-realtà, che lo fa riconoscere essenzialmente come squilibrio verificatosi nell'« attuazione » dell'universo.

Alla morte del Maestro la Scuola si continuò attraverso numerosi discepoli che ne perpetuarono l'opera anche in margine all'attività politica attorno alla corte imperiale. È il caso di *Sopatro*, nativo di Apamea in Siria, che ebbe la possibilità di operare a corte a Costantinopoli contribuendo con *l'arte ieratica* alla fondazione della Nuova Roma. Successivamente, a causa dei suoi attacchi contro il Cristianesimo trionfante, fu condannato a morte. Né pare sia stata estranea l'accusa di magia che appariva grave agli occhi di chi si era convertito alla nuova religione [46], equivocando in realtà sul vero significato della teurgia, arte in cui Sopatro era maestro. Ma colui che in qualche modo sembra aver meglio sviluppato alcuni temi giamblichèi e che meritò l'appellativo di *o mégas* [47] fu *Teodoro di Asine*, che in gioventù era stato discepolo di Porfirio e poi successivamente aveva potuto seguire Giamblico [48].

Il punto centrale della sua prospezione è la differenziazione fra il *Primo*, che è al di là di ogni definizione concettuale e dunque inesprimibile, e l'*Uno*, quale prima determinazione esprimibile, che si articola in una *Triade intellegibile* compresa nel fonema *én*, simbolo dell'unità. Questo intellegibile si esplicita in un piano *intellettuale*, anteriore ad ogni determinazione corporea, e perciò piano « causante » [49], che infine si invera in un mondo « demiurgico », precisante le ipostasi « intellettuali » in una personalizzazione definita [50]. Anche nella valutazione dell'anima Teodoro applicò una particolare esegesi che nella determinazione del valore delle lettere di cui è composta tale parola ne derivava applicazioni varie, anche in rapporto ai quattro elementi [51].

L'apprezzamento di Teodoro di Asine fu grande presso i neoplatonici successivi. Né stupisce che Proclo, il quale indicò modi di interpretazione dei testi simili a quelli di Teodoro, lo ritenesse uno dei più degni suoi predecessori e lo considerasse con rispetto sia per la dignità che per le doti speculative delineandone comunque un'immagine di teurgo solitario, poco legato direttamente agli altri scolarchi.

2) *A PERGAMO*

Toccherà ad *Edesio*, originario della Cappadocia, discepolo diretto di Giamblico e forse il più importante [52], continuare

l'esperienza di una scuola organizzata, anche se a tale fondazione egli fu quasi costretto. Si era infatti ritirato in solitudine, ma a poco a poco attorno a lui si radunò un notevole gruppo di discepoli attirati dalla sua fama. Fu così che Edesio fondò una scuola con sede a Pergamo, che annoverò alcune notevoli personalità, e che divenne ben presto il centro spirituale da cui mosse il tentativo di restaurazione dell'imperatore Giuliano, che appunto a Pergamo ebbe per maestri prima lo stesso Edesio, poi *Massimo* — *« che iniziò Giuliano ai misteri teurgici secondo i riti caldei »* — e *Crisanzio* [53], i due maggiori interpreti degli aspetti spirituali dell'insegnamento di Edesio.

D'altronde furono proprio i discepoli della Scuola di Pergamo a dover subire le conseguenze più dirette della vittoria cristiana, anche se gli stessi imperatori cristiani, succeduti a Giuliano, mostrarono di apprezzare molto la sapienza di costoro, e solamente *Massimo*, che era stato uno dei principali ispiratori della politica restauratrice dell'imperatore, fu giustiziato sotto Valente, con la solita accusa di praticare arti magiche e teurgiche. *Crisanzio* invece, che era stato nominato da Giuliano Gran Sacerdote in Lidia, nonostante fosse caduto in disgrazia e ridotto in miseria nel periodo cristiano, seppe accettare con dignità tale fato, e morì serenamente a ottant'anni [54].

A questo ambiente non furono estranei interessi più particolari, come un certo culto delle scienze logiche e dialettiche, sviluppate particolarmente da *Eusebio* [55] che spesso ebbe a verificare il proprio indirizzo speculativo con Massimo, che invece aveva approfondito gli elementi teurgici e mistici del neoplatonismo.

Ma fu *Sallustio* che riuscì ad esprimere una compiuta « teologia » del mondo tardo antico, sintetizzando tutto un sapere che il neoplatonismo aveva espresso ed approfondito. Amico personale di Giuliano, egli ne fu anche uno dei più stretti collaboratori e, verosimilmente, il teorico del tentativo di restaurazione pagana operata dall'imperatore [56]. In effetti Sallustio seppe organizzare in una trattazione coerente tutto il mondo delle credenze pagane, dandone una formulazione quasi « catechetica » che veniva incontro alle esigenze di lotta anticristiana intrapresa da Giuliano [57]. Ciò evidentemente comportò una sintesi di tutte le precedenti tematiche speculative elleniche —

interpretate secondo le dottrine e le esigenze realizzative della religiosità misterica — con la netta valutazione positiva dell'efficacia dell'azione rituale conducente alla « comunione con gli Dèi » [58].

Ma gli dèi, afferma Sallustio, hanno una origine e un fondamento, una Causa prima che *« conviene che sia una, poiché l'Unità precede ogni molteplicità »* [59]. Questa unità, che è *« ineffabile potenza » (De Diis...* V, 3), si esplica in una serie di ipostasi che dal punto di vista della manifestazione corporea si coglie come molteplicità di figure divine dispiegantesi nell'armonia del mondo [60], quali intelligenze che presiedono all'ordine cosmico: *« quelli che creano il Mondo sono Zeus, Poseidone ed Efesto; quelli che lo animano, Demeter, Hera ed Artemide; quelli che lo armonizzano Apollo, Afrodite e Hermes; quelli che vigilano Hestia, Athena e Ares »* [61]. E tale armonia si coglie come « movimento » circolare [62], dunque quale immagine « intellettuale » riproducente la perfezione cosmica, essa stessa « figura » dell'unità divina.

Questa struttura del mondo non è coglibile razionalmente, essa si trasmette per così dire, « drammatizzata » attraverso il mito, che rappresenta gli dèi *« secondo quanto è dicibile e indicibile, manifesto e non manifesto, chiaro e nascosto »* [63], conducendo dunque colui che intende coglierne l'essenza, al di là di ogni limite razionale, nel mondo intellegibile.

Questa valutazione positiva del mondo delle divinità classiche trovò, si è detto, il suo campione in *Flavio Claudio Giuliano*, l'imperatore che sognò come fattibile la « ripresa » della spiritualità pagana nel suo proprio mondo, ossia attraverso la ricostituzione del tessuto civile della società tardoantica [64]. Fu Giuliano — consapevole del grado di decadenza spirituale cui era giunta l'élite nobiliare romana — che cercò di dare dei contenuti spirituali e cultuali alla estrema resistenza contro il Cristianesimo vittorioso, vivificando il mondo dei Misteri e ridando significato alla vita cultuale nei templi [65].

Nelle sue due opere più importanti, *Ad Helios Re* e *Alla Gran Madre degli Dèi* [66], egli tentò di cogliere i due momenti fondamentali della vita cosmica: da un lato il Sole, simbolo del Logos divino, che effonde luce sul mondo. La sua azione rende possibile la perfettibilità delle cose visibili, e riconduce

la molteplicità alla sua dimensione unitaria (cfr. PLOT., *Enn.*, VI, 9, 3). Dall'altro la Gran Madre, pura potenzialità creatrice, all'azione della quale è dovuta la molteplicità del mondo. È essa che con « amorevole », continua forza rende possibile la vita del cosmo nelle sue diversificazioni particolari, che vengono colte dall'uomo come energie individuali caratteristiche di determinati momenti del divenire del mondo: *Dèi.* È perciò *Madre,* incessante creatrice di energie cosmiche che per la sua azione passano, in un ciclo senza fine, dalla potenza all'atto, rendendo per tal via il mondo *ordinato.*

La morte di Giuliano concluse quel periodo del Neoplatonismo che si può definire « *militante* ». La Scuola Siriaca (con la sua propaggine a Pergamo) infatti, aveva cercato di attuare nella pratica individuale e nel mondo politico, quelle riforme che potevano consentire la perpetuazione del mondo pagano. Questi tentativi trovarono il proprio riferimento dottrinale e operativo in Giamblico [67], il quale aveva rappresentato il culmine, il « riferimento » più diretto e completo, di tutto il movimento che si concretizzò attorno alla figura di Giuliano Imperatore. Costui non fece certo mistero dei suoi legami dottrinali col grande Siro, nel quale riconosceva l'uomo che poteva dare gli strumenti « teologici » per una rifondazione spirituale del fatiscente impero.

Perché in effetti, lungi dall'essere un momento involutivo [68], il periodo siriaco rappresenta l'attuazione dei princìpi enucleati da Plotino. Si tenta cioè di concretizzare nella fattualità politica l'*essenza* del mondo pagano attraverso anche la formazione di una élite spirituale che ne doveva incarnare i princìpi in modo vivente. Dopo, fallito questo tentativo con la morte dell'imperatore-iniziato, non resterà altro che la determinazione, completa, ultima, del pensiero e della spiritualità classica attraverso un'opera di geniale trasmissione, anche culturale, attuatasi nella Scuola di Atene che consentì perciò la possibilità di una estrema testimonianza dei valori della ormai sparita millenaria civiltà classica.

---

[1] Cfr. E. BRÉHIER, *La filosofia di Plotino,* Milano 1976, p. 36.

[2] PORFIRIO, *Vita Plot.,* 10.

[3] Cfr. P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre,* in AA.VV., *Porphyre,* Vandoeuvres-Genève 1966, pp. 127-157. I frammenti del suo libro contro i cristiani

(ora tradotti anche in italiano, Padova 1977) dimostrano invece una certa rozzessa polemica che l'esaltazione di A. von Harnack non riesce a nascondere.

[4] PORFIRIO, *Ep. ad Marc.*, XIII.

[5] V. pure la sua indagine sull'astrologia tolemaica e il suo studio sulla filosofia degli oracoli, tendenti ad evidenziare il valore spirituale delle scienze di cui si tratta.

[6] Cfr. OLIMPIODORO, *In Plat. Phaed.*, 123: « Alcuni pongono al primo posto la filosofia, come Porfirio, Plotino e molti altri filosofi; altri pongono al primo posto l'arte ieratica, come Giamblico, Siriano e Proclo ». In generale vd. K. PRAECHTER, *Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus* in « Archiv für Religionswissenschaft », 25, 1927, pp. 209-213.

[7] Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1954, che studia non solo l'ermetismo propriamente detto, ma tutto il vasto retroterra spirituale e culturale che si sviluppò attorno ad esso.

[8] SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, X, 261.

[9] in FOZIO, *Bibloth.*, 439a.

[10] *Corpus Hermeticum*, X, 5, tr. it., p. 93.

[11] La migliore edizione è quella di E. DES PLACES, *Oracles Chaldaiques*, « Les Belles Lettres », Paris 1971. Vd. pure l'opera di M. Lewy già cit., e il saggio di EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, in « Symboluz Osloenses », 22, 1942, p. 49 e sgg.

[12] Cfr. E. DODDS, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, in « I Greci e l'Irrazionale », Firenze 1959, pp. 355-369.

[13] *Or. Chald.*, fr. 110, in des PLACES, *op. cit.*, p. 94.

[14] *Or. Chald.*, fr. 1. Un'espressione simile è in PROCLO, *In Alcib.*, III, Cousin p. 105.

[15] *Or. Chald.*, fr. 37.

[16] Su queste tre « guide ideali » ha scritto M. POHLENZ, *L'Uomo greco*, Firenze 1976, pp. 305-830.

[17] Cfr. E. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca d'angoscia*, Firenze 1970, pp. 1 e sgg.

[18] Le notizie sulla vita di G. si ricavano soprattutto da EUNAPIO, *Iambl.*, in *Vitae Sophistarum*. Cfr. comunque le argomentazioni di J. BIDEZ, *Le philosophe Jamblique et son école*, in « *Revue des études grecque* », 32 (1919), pp. 29 sgg.

[19] Nicomaco di Gerasa sviluppò soprattutto la pitagorica « mistica dei numeri ».

[20] Cfr. B. DALSGAARD LARSEN, *La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, Genève 1975, pp. 1-34.

[21] EUNAP., *Iambl.*, in *V. Soph.*, V, 1, 2.

[22] Egli aveva scritto una vasta quantità di libri che comprendevano anche commenti a Platone, Aristotele e agli *Oracoli Caldei*. Ci è invece pervenuta solo una parte minima di questa imponente opera. Cfr. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chaleis, exégète et philosophe*, 2 voll., Aarhus 1972, in part. i molti frr. riportati nel 2° vol.

[23] in DAMASCIO, *De Principiis*, 43.

[24] DAMASCIO, *De Princ.*, 69; 99.

[25] in STOBEO, *Ecl.*, 1, 184.

[26] Cfr. DAMASCIO, *De princ.*, 43; 59.

[27] V. PROCLO, *in Tim.*, 94 c, che menziona gli archetipi (« padri ») degli dèi, e DAMASC., *De princ.*, 120.

[28] Giamblico aveva pure parlato di dèi intellegibili.

[29] L'errore di molti storici è quello di basarsi su questo piano logico-

mentale, concepito come esclusivo, per interpretare tutto il Neoplatonismo.

[30] *De Mysteriis*, 1, 15.

[31] *De Myst.*, 1, 19.

[32] *De Myst.*, 1, 10.

[33] *De Myst.*, 1, 5.

[34] *De Myst.*, 1, 8.

[35] DAM., *De Princ.*, 11; PROCLO, *in Tim.*, 299 d; cfr. SALL., *De Diis...*, VI, 1-2.

[36] Cfr. PROCLO, *in Tim.*, 299 E.

[37] Si può aggiungere che rapportando 25.920, durata di un periodo intero (= « anno cosmico ») della precessione degli equinozi, al cerchio cosmico, e dividendo il cerchio per 12 (= zodiaco), si otterrà la cifra della durata di un « mese cosmico », 2160; di un « mezzo mese cosmico », 1080; di una « settimana », 540 ecc.

[38] Cfr. per tutti PLATONE, *Tim.*, 34 a. La sfera in effetti contiene in potenza i « germi » di tutta la manifestazione.

[39] Giamblico sviluppò la « mistica dei numeri » in due opere fondamentali: *Theologumena arithmeticae* e *In Nicomachi arithmeticam introductionem liber*, che sono parti di un'opera più vasta non giunta per intero.

[40] Cfr. *Theologumena arithmeticae*, passim.

[41] Ricordiamo che il termine « emanazione » viene da noi usato non nel senso di una uscita da Sé dell'Uno, ma quale specificazione di un processo che dal non-manifestato conduce alla manifestazione.

[42] I testi si trovano in SIMPL., *Categ.*, 92 α, e segg.

[43] Cfr. JAMBLIQUE, *Traité de l'âme*, in A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation...*, *cit.*, III, Paris 1953, pp. 177-248. Vd. i rilievi di DALSGAARD LARSEN, *La place*, cit., p. 20 e sgg.

[44] Cfr. PROCLO, *in Tim.*, 225A-226B. Anche in Teodoro di Asine si trova una dottrina che dal valore delle lettere della parola « anima » (*psyké*) ne deriva applicazioni non solo mistiche, ma anche « numeriche », « elementari », etc. Il procedimento si ritrova in Platone ed è simile al Nirukta indù.

[45] Vd. *De Mysteriis*, passim. Cfr. E. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, *cit.*, pp. 335 sgg.; F. W. CREMER, *Die chaldaïschen Orakel und Jamblich De Mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, p. 25, n. 53: « *Giamblico è il protagonista filosofico della teurgia* ».

[46] Vd. EUNAPIO, *Vitae Sophistarum*, V, 1, 5; VI, 2, 7; VI, 2, 10 e sgg.

[47] in PROCLO, *in Rem Publ.*, I, 253 I, 255. Cfr. pure ID., *Theol. Plat.*, I, i, dove è considerato uno dei più grandi platonici assieme a Plotino, Porfirio e Giamblico.

[48] Cfr. W. DEUSE, *Theodoros von Asine*, Wiesbaden 1973, che per primo ne ha chiarito l'importanza precisandone anche l'autonomà portata e il ruolo fondamentale.

[49] Cfr. PROCLO, *in Tim.*, 225 B; vd. pure *ibidem*, 308 C.

[50] in PROCLO, *in Tim.*, 258 D; 225 B.

[51] Cfr. W. DEUSE, *op. cit.*, pp. 3-11. Vd. PROCLO, *in Tim.*, 225 C - 226 A; 306 D.

[52] Vd. EUNAPIO, *V. Soph.*, VI, 4, 1.

[53] in EUNAPIO, *V. Soph.*, *cit.*, VII, 1, 5. La frase cit. è di R. E. WITT, *art. cit.*, p. 47.

[54] E' ancora EUNAPIO, *Max.*, e ID., *Chrisanth.*, che riporta tali notizie, adempiendo così la sua funzione di storico della scuola di Pergamo. Era stato discepolo di Crisanzio, di cui esalta le virtù e la grande dottrina.

[55] Sul quale v. W. KROLL, *Euseb.*, in « Real.-Encycl. » di PAULY-WISSOWA.

[56] Cfr. in SALOUSTIOS, *Des Dieux et du Monde*, Paris 1960, l'intr. di G. ROCHEORT, pp. IX-XXIV.

[57] Su questo punto v. SALL, *De Diis...*, I, 2: « Comuni sono le nozioni su cui tutti gli uomini concorderanno se interrogati correttamente ». Cfr. ID., I, i.

[58] SALL., *De Diis et Mundo*, XVI, 1.

[59] Cfr. *De Diis...*, V, 2, che così prosegue: « ... per questo è necessità che tutto partecipi di essa ».

[60] *De Diis...*, VI, 1-2.

[61] *De Diis...*, VI, 3.

[62] *De Diis...*, VIII, 3. Cfr. PLAT., *Sof.*, 244 E; *Tim.*, 34 A; *Leg.*, 898 A-B, in cui è detto: « *essere simile ed affine nel modo più completo possibile al movimento circolare dell'Intelligenza* ».

[63] *De Diis...*, III, 3. Cfr. E. PASSAMONTI, *La dottrina dei miti in Sallustio filosofo neoplatonico*, in « Rendiconti R. Acc. Lincei », 1892, pp. 643 sgg.

[64] Ha scritto belle pagine J. BIDEZ, *Vie de l'empereur Julien*, Paris 1930.

[65] Cfr. R. FARNEY, *La Religion de l'empereur Julien et le mysticisme de son temps*, Paris 1934, che ricollega il tentativo di G. a tutta la spiritualità tardoantica; e BIDEZ, *op. cit.*, pp. 73 e sgg.

[66] in R. PRATI, *Degli Dèi e degli Uomini*, Bari 1932.

[67] Pensiamo che il *De Mysteriis* vada inquadrato in tale prospettiva.

[68] Come voleva lo Zeller che interpretando il Neoplatonismo secondo la dialettica hegeliana, vedeva nella Scuola Siriaca l'antitesi della Scuola Romana (sentita come più speculativa), mentre la sintesi sarebbe stata rappresentata da Proclo e dagli « Ateniesi ». Non c'è chi non veda tutta l'artificiosità di una simile costruzione, frutto di un misconoscimento totale dei valori spirituali difesi da *tutto* il Neoplatonismo.

Capitolo 5
LA SCUOLA DI ATENE

Agli inizi del V sec. d.C. si formò ad Atene una scuola il cui insegnamento poggiava essenzialmente sulle dottrine platoniche: essa si costituì sull'esempio dell'antica Accademia con una gerarchia di Scolarchi che ne dirigevano l'attività e ne indirizzavano gli scopi, compresa la direzione della intensa vita rituale. Questa nuova *Scuola di Atene* [1] sorge nel momento del tramonto del mondo pagano, quando, dopo la fondazione di Costantinopoli [2], si allontanava definitivamente la possibilità di una sopravvivenza « istituzionale » dei valori religiosi dell'antichità poiché diventava evidente come il Cristianesimo intendesse ordinare il temporale secondo i propri principi, e dunque dovesse entrare per questo in contrasto col vecchio ordinamento politico e con le basi spirituali che lo giustificavano. Fallito il tentativo di restaurazione di Giuliano, non restava altro che rivitalizzare il centro spirituale più antico del mondo classico, cioè Atene, operando una rivalutazione conclusiva di quella spiritualità anche nella prospettiva che diventava sempre più concreta, della trasmissione dell'eredità del passato, perché in qualche modo quel mondo potesse comunque sussistere. E tale opera di trasmissione e di ripresa della cultura e della spiritualità pagana era possibile solo in Grecia, dove non vi erano presenze massicce cristiane come ad Alessandria o nelle parti orientali dell'impero, e dove era consentita ancora una vita rituale concreta, per quanto ridotta essa potesse essere [3].

D'altronde, la Scuola di Atene non ebbe nessuna possibilità di esplicare una qualsiasi attività politica e lo stesso Proclo, allorché tentò di influire sulle vicende del tempo, fu costretto ad allontanarsi da Atene dove tornò circa un anno dopo [4]. Si avrà pertanto solo la possibilità di precisare complessivamente il patrimonio spirituale del mondo classico, interiorizzandone i rituali e le dottrine, concludendone il ciclo storico e definendone il testamento attraverso l'attività culturale e cultuale, quasi estrema « presenza » in un'epoca che guardava altrove. Lo stesso insegnamento si riappropriò di metodologie arcaiche. Non si

tese ad enucleare dottrine originali, ma a penetrare il significato dei testi patrî attraverso un'attività di indagine, analisi e commento tendente a tradurre un'esperienza spirituale che si riteneva rivelata dagli antichi pensatori e che si voleva racchiusa negli scritti tramandati. Da qui anche l'impressione di « scolastica » che può dare questa fase finale del neoplatonismo, derivata dalla volontà di restare fedeli al patrimonio spirituale tradizionale, così come si era andato « codificando » nelle varie scuole e nei testi dei pensatori ellenici. Da ciò anche l'atteggiamento ieratico dei vari rappresentanti della Scuola di Atene, coscienti di rappresentare l'ultima vivente sopravvivenza di un'antica forma religiosa, anche se questa estrema « incarnazione » appariva come una semplice testimonianza di quanto di vitale restava della dimensione sacrale della civiltà classica, e il cui valore poteva risiedere solo in uno sforzo di pura trasmissione.

Tale testimonianza conclusiva dei valori sui quali aveva vissuto un intero ciclo storico prenderà l'avvio dallo sforzo edificatore di Plutarco di Atene e, attraverso le precisazioni di Siriano e le geniali prospezioni di Proclo, si concluderà con l'indagine di Damascio, che è la figura più rappresentativa dei neoplatonici fuggiti in Persia, allorché un editto dell'imperatore Giustiniano chiude definitivamente la Scuola d'Atene nel 529, sanzionando così la fine del pensiero pagano.

1) *FINO A PROCLO*

L'organizzatore e il fondatore della scuola d'Atene fu Plutarco (m. 432) [5], figlio di un ateniese di nome Nestorio, il quale custodiva una profonda conoscenza della teurgia [6], che poi verrà trasmessa anche a Proclo. Già in Plutarco è possibile riscontrare quegli elementi che caratterizzeranno tutta la scuola di cui è sicuramente il fondatore [7]. In effetti la sua interpretazione dei testi aristotelici, che andava contemporanea allo studio dell'opera platonica, tendeva a darne una visione simmetrica rispetto a Platone, per cui mentre in quest'ultimo veniva vista la guida per la scoperta degli arcani spirituali, in Aristotele invece si poteva avere una precisa conoscenza delle leggi che regolano il mondo del divenire, come la fisica, la logica, etc., per cui la conoscenza delle opere dello Stagirita,

pur importante, non poteva certo condurre alla « comprensione » del divino.

I suoi interessi principali pare che vertessero però sull'indagine della struttura dell'anima e di tutta l'attività gnoseologica dell'uomo [8], di cui diede una precisa descrizione, dimostrando come tutta la vita psichica non può prescindere da una « tensione » conoscitiva che può anche condurre oltre la condizione umana. Egli distingue infatti l'attività percettiva « esterna », tutta tesa a « comprendere » il mondo oggettivo, nella quale si esplica la vita della sensazione e della percezione; dalla conoscenza propriamente detta, la cui attività razionale non è altro che la manifestazione « materiale » dell'intelletto, concepito come oltrepassante i limiti *individuali, nóus.* E il « punto » di contatto fra le due sfere conoscitive viene individuato nella *fantasia* nella quale « confluiscono » i due momenti descritti.

Successore di Plutarco nello Scolarcato fu *Siriano* (m. 438), originario di Alessandria. Della sua vita si sa molto poco, così come del suo insegnamento, che durò comunque solamente sei anni circa (432-438), e che veniva impartito prevalentemente orale, anche se, come era prassi normale nella scuola, commentò opere platoniche ed aristoteliche, delle quali però ci è rimasto solamente un commento ad alcuni libri della *Metafisica* di Aristotele [9]. Proclo ne parlerà come di colui che è « *guida degli ideali più belli e più santi; quest'uomo ci ha resi partecipi non solo dell'intera filosofia di Platone, ma anche ci ha dato comunicazione di dottrine venerande...* » [10]; egli « *ci ha resi compagni nel santo coro d'una verità iniziatica relativa ai divini misteri* » [11].

Con Siriano si deve registrare l'approfondimento di quei temi di interpretazione « teologica » dei testi filosofici e poetici i quali costituivano il patrimonio culturale in cui si esprimeva la spiritualità di tutto il mondo classico. Egli, infatti, nelle opere di Omero e negli scritti orfici e caldaici vede dei componimenti che sotto forma poetica racchiudevano un sapere « teologico » e rappresentavano degli stati dell'essere superiori all'umano, colti dal poeta in una visione mitica. Questa « teologia » è poi ritrovata anche negli scritti pitagorici e nel « migliore dei pitagorici », Platone [12], nelle cui opere si scopre

la spiegazione filosofica di una dottrina che non è altro che divina conoscenza, il culmine della saggezza classica. Né in Aristotele deve vedersi altro che quella stessa saggezza racchiusa negli scritti platonici, anche se egli, muovendosi in un ambito differente, interpreta la struttura del mondo individuandone le leggi « cosmologiche », e comunque non pretendendo con quelle analisi di interpretare una realtà superiore a quelle leggi. Pertanto l'opera di Aristotele, esemplare dal punto di vista « naturale », diventa insufficiente per andare oltre, e diventano invece a quel livello indispensabili le prospezioni racchiuse negli scritti del divino Platone.

* * *

Legato a Siriano da vincoli particolari fu *Proclo* (c. 410-485), che gli successe come Scolarca nel 438, non si sa con certezza se preceduto per un breve periodo dal matematico *Domnino* [13], il quale però non ebbe mai la stima di Siriano e del di lui discepolo Proclo. Con costui si entra in un'atmosfera culturale diversa, caratterizzata dalla coscienza dei valori che si volevano difendere [14], e da una eccezionale capacità di chiarificazione delle realtà spirituali che il mondo classico aveva espresse.

Nato a Costantinopoli da famiglia Licia, ebbe a Xanto per maestri un sofista, Leonade, e il grammatico Orione [15]. Trasferitosi ad Alessandria, studiò scienze matematiche con Erone. A venti anni andò ad Atene e poté finalmente seguire il grande Plutarco e diventare amico e discepolo di Siriano [16]. Cominciò così quel periodo di formazione che lo condusse alla redazione del suo importantissimo e dotto commento al *Timeo* platonico a soli 28 anni, e allo Scolarcato alla morte di Siriano. Tutta la sua vita fu un atto di lode alla tradizione religiosa pagana, della quale seppe evidenziare le valenze metafisiche e l'importanza realizzativa della vita rituale da lui pienamente vissuta [17].

Proclo si riconnette coscientemente ai neoplatonici precedenti, soprattutto a Giamblico e a Teodoro di Asine [18] che per primi avevano approfondito lo studio delle ipostasi plotiniane, mostrandone i molteplici significati e le articolazioni [19], e, dopo i tentativi di restaurazione politica operati dai discepoli della Scuola di Pergamo, mostra di rendersi conto che non gli resta

altro che un'opera di « testimonianza » spirituale e culturale anche se, marginalmente, egli non rifiutò di aiutare col proprio sapere i governanti della sua città [20]. Dotato di una profonda conoscenza della cultura del suo tempo, Proclo operò la sintesi finale del pensiero classico, utilizzando nel proprio « luogo » tutte le dottrine precedenti, e chiarendo conclusivamente i rapporti fra l'aristotelismo e il platonismo, secondo gli insegnamenti dei suoi maestri Plutarco e Siriano [21]. Tale sintesi conclusiva si chiarisce attraverso l'analisi delle tre ipostasi plotiniane, ma in un contesto che tende a darne le concatenazioni e gli sviluppi per spiegare come dall'Uno si arrivi al molteplice, con l'enucleazione dei piani dell'essere attraverso cui il ritmo cosmico si dispiega in una vicenda universale che vede l'inveramento progressivo, sempre più articolato, delle infinite possibilità presenti in modo non espresso *nel* piano superiore all'essere.

Nella dottina di Plotino le tre ipostasi — *Uno, Nous, Anima* — ricevevano reciproca spiegazione per il fatto che erano concatenate in una « processione circolare » per cui dalla prima si arrivava alla terza, per poi « risalire » verso il Primo quale « luogo » che attuava nella loro pienezza le esplicitazioni verificatesi nella processione « discensiva ». Si aveva dunque una caratterizzazione dell'*Uno quale Bene* in quanto, dal punto di vista del divenire, il ritrovarsi nell'Uno è conseguenza di una progressiva purificazione dalla materialità: è perciò *Bene*. Ne risultavano due modi di considerare l'Uno: in quanto *in sé*, è inesprimibile e non-qualificabile; in quanto invece « si rivela » acquista delle caratterizzazioni sempre più definite che è necessario dunque chiarire. E l'« analisi » dell'Uno che Proclo farà non è altro che l'approfondimento dei problemi posti da Plotino, nel tentativo di farne valere tutte le possibilità [22], proprio nella duplice prospettiva che è stata delineata.

Utilizzando gli artifici della dialettica per dimostrare l'inutilità delle sue stessi tesi quando è usata ad un livello a lei non pertinente, Proclo arriva alla indefinibilità dell'Uno [23], poiché *« non ha principio, non parte mediana, non ha termine, non ha parti estreme né partecipazione con figure di nessun genere » (Theol. plat.,* II, 12). Le stesse « definizioni » come *Uno* e *Bene* sono da riferire rispettivamente al principio in

quanto causa del mondo, e causa finale del divenire[24], che comporta che il « *Primo trascende le potenze conoscitive e le partizioni della ragione* »[25], ossia è al di sopra di ogni comprensibilità, poiché tale « comprensione » è limitata al dato umano[26] che non può elevarsi razionalmente fino a quel piano: « *E infatti non è possibile nemmeno pensare a Lui in quanto inconoscibile; e non è possibile spiegarLo, in quanto incircoscritto* » *(Theol, plat.*, II, 8). Si può solo escludere via via ogni attribuzione per lasciarLo nella Sua nudità indecifrabile: è la via apofatica, che toglie ogni illusione « attributiva » alludendo solamente: « *la sua operazione è principiale: remota, trascende le cose tutte in inconoscibile e ineffabile eccellenza di semplicità* »[27]. Sicché l'Uno non è in alcun modo partecipabile; è anteriore ad ogni causa, al di là di ogni definizione, non è possibile dargli una qualsiasi attribuzione. Né il fatto che è *causa finale* del cosmo comporta una determinazione, poiché il Bene si « qualifica » solo in rapporto al limitato, tale definizione è dunque *flatus vocis,* che aiuta l'uomo, ma non è attributo dell'Uno che è superiore ad ogni ente, pur restando *in sé,* immoto nella propria perfezione[28].

Questo stare in sé comporta una *identità* dell'Uno rispetto a se stesso, ma comporta pure una capacità di « manifestazione » delle potenzialità ivi contenute, in virtù di una « *legge di processione* » che Proclo individuò dandone una determinazione estremamente complessa[29].Tale legge si articola in tre momenti: l'essere in sé, inespresso, dell'Uno; la « processione »; il ritorno, *moné, pròodos, épistrophè:* « *Ogni cosa, che procede essenzialmente da alcunché, ritorna a quello da cui procede. Infatti se procedesse, ma non ritornasse alla causa di questo processo, non aspirerebbe alla sua causa* »[30]. Evidentemente tali momenti non sono successivi in senso temporale, cronologico, ma esplicano un ritmo interno che si chiarisce al punto estremo come grossolanità, quale estrema « prigione » di quel principio, il quale si « libera » proprio in virtù di quel ritmo di processione circolare: « *Tutto ciò che procede da qualche cosa e vi ritorna ha una attività circolare. Infatti se ritorna alla cosa da cui procede, congiunge il fine col principio, e il movimento è uno e continuo: l'uno derivato da ciò che permane, l'altro che al permanente si rivolge* »[31].

Questa legge di processione circolare diventa « operativa » a partire dalle *Enadi*, vale a dire dalle cause che danno origine agli enti [32]. Infatti le Enadi nella dottrina di Proclo sostituiscono il « secondo uno » di Giamblico, o, più esattamente, ne esplicitano il significato [33] per meglio spiegare i ritmi espansivi dell'Uno che in sé rimane immoto. Queste Enadi sono in se stesse conchiuse [34], ma la loro completezza si « volge » verso il mondo, sì da incarnare alcuni attributi che si presumono nell'Uno, quale la Bontà, l'Unità, ma senza che tale determinazione concluda nella molteplicità del piano delle Enadi, poiché esse sono *superessenziali, supervitali* e *superintellettuali* [35], cioè si pongono al di sopra del piano dell'Essere, in cui il molteplice vero e proprio si trova.

È dunque la loro presenza che rende operativi gli attributi inespressi presenti nel Principio: « ... *nell'Uno saranno tutte le cose, e saranno nella loro indivisibilità unite fra loro, e tutto penetrerà per tutto* » [36]. Pertanto, il rapporto fra l'Uno e le Enadi si chiarisce secondo una duplice prospettiva: il primo è oltre ogni definizione o attributo, pur contenendolo in sé in modo inespresso; le seconde *sono* tali attributi « operanti », agenti in un piano oltre l'Essere onde renderlo possibile e « vivente » [37]. E tali attributi, infine, personificati, diventano gli Dèi maggiori del Pantheon greco-romano, le Sovrane deità di un Olimpo formato da pure « energie » divine che agiscono ad un livello pre-formale e che il teurgo/filosofo evoca nelle sue « preghiere » e nei rituali misterici [37bis].

La seconda ipostasi plotiniana, il *noùs*, era stata sì caratterizzata come « *tutte le cose* » (Enn. V, iv, 2), cioè come il « luogo » dello sviluppo dell'Essere, ma senza che Plotino si applicasse a darne tutti i possibili sviluppi.

Restava perciò da chiarirne il ritmo interno secondo la prospettiva di *mediazione* utilizzata da Proclo [38]. Intanto è necessario ricordare che il piano dell'Essere [39], secondo la visione greca, non può non essere che *circolare*, perché è figura perfetta, come il mondo, e perché simbolo della Totalità [40], comprendente in potenza tutti i « germi » della manifestazione universale. Ora, questa figura circolare si articola in *tre* momenti « processivi » — l'*Intellegibile*, l'*Intellegibile-Intellettuale*, l'*Intellettuale* — poiché, « *a causa della corrispondenza tra l'aritmetica e la geo-*

metria, è normale che tale divisione si effettui secondo multipli di 3, 9, 12, mentre la divisione decimale è quella che conviene propriamente alla linea retta » [41].

I due « momenti » o « piani » superiori, l'*Intellegibile* e l'*Intellegibile-Intellettuale,* si esplicano ognuno in una triade che irraggia attorno a sé fino a completare l'« orizzonte » del cerchio del rispettivo piano. Si avranno pertanto ordini costituiti così: 3 + 3 x 3 = 12, che è numero cosmico perfetto, articolantesi, al livello più basso della « processione » dell'Intellegibile, come divinità sovrane che presiedono ai punti nodali dell'universo circolare [42]. Pertanto, lungi dall'essere una legge della struttura del pensiero preludente alla dialettica logica dei moderni, l'articolazione triadica riflette ritmi cosmici naturali, percepiti quali « presenze » divine in un universo spirituale.

L'« attività » dei due piani — *Intellegibile* e *Intellegibile/Intellettuale* — è inter-agente, nel senso che dal secondo piano — concepito come « femmina », poiché si articola in un complesso di forze generatrici [43] — per l'« azione » dell'Intellegibile se ne deduce un altro, l'*Intellettuale,* costituito come gli altri due, da tre « momenti » espansivi — *paterno, conservatore, distinto.* Questi momenti si moltiplicano in una serie di energie cosmiche sempre più articolate, per cui l'elemento *paterno,* scindendosi, formerà tre settenarî: 3 x 7 = 21; il secondo, il *conservatore,* formerà altri tre settenarî: 3 x 7 = 21; il terzo, invece, il *distinto,* formerà un unico settenario. Si avranno pertanto 7 x 7 = 49 « emanazioni » settenarie ognuna delle quali è presieduta da un dio, la cui vicenda viene « narrata » dai miti tradizionali quale « storia sacra ».

Va rilevato, infine, che l'articolazione sempre più complessa che il piano Intellettuale acquista nella prospettiva della molteplicità, va vista in riferimento al fatto che l'Intellettuale è direttamente in rapporto a tale molteplicità e ne costituisce la scaturigine pre-formale.

2) *LA MISTICA*

È stato spesso rilevato come in Proclo sembri assolutamente primario il posto che occupa una vita ritualmente orientata [44]. Egli giunge fino ad impiegare parecchio del suo tempo per adempiere ai suoi doveri religiosi [45], sicché si può dire che la

sua vita fu un continuo omaggio alla maestà degli dèi[46]. Ora, un tal culto, così profondamente vissuto, non può evidentemente che derivare dalle sue convinzioni dottrinali, e dunque procedere dalle sue enunciazioni spirituali. Ne consegue che nella vita rituale di Proclo[47] è da vedere l'inveramento cultuale di quelle realtà che egli aveva rivelate, la realizzazione nella « pratica » di prospezioni che andavano oltre il piano del divenire. Ciò comportò la convinzione che dietro i varî riti, dietro le varie rappresentazioni religiose, si celava un'unica realtà, *una verità* che si esprimeva nelle singole tradizioni quali « momenti » di un'unica « processione » divina dispiegante le infinite possibilità creative dell'*Uno*[48].

Gli strumenti che l'uomo ha a sua disposizione per ricongiungersi col divino sono proporzionali ai gradi di perfezione che si vogliono raggiungere e denotano una gradualità realizzativa nella « *via mystica* » indicata da Proclo, che conduce fino a quella contemplazione del « *solo al Solo* » di cui aveva già detto Plotino.

Il primo gradino è costituito dalle virtù « *etiche* »[49] che realizzano nell'individuo un superiore dominio di sé corrispondente nelle pratiche cultuali alle intense *purificazioni* ed espiazioni cui Proclo si sottometteva[50]. Ma la condizione per superare lo stato umano è la *preghiera*[51], la cui recitazione permette il dominio degli stati « mentali », attraverso la visualizzazione dei simboli divini che quella recitazione media, onde condurre poi alla discesa nell'umano di « presenze » divine che il miste ha evocato per servirsene nella propria opera di ascensione. È la *teurgia*[52], scienza che gli era stata trasmessa dalla figlia di Plutarco, e della quale Proclo divenne un maestro insuperabile, tanto da ottenere straordinari poteri taumaturgici[53].

Superati tutti i limiti costituiti dall'*essere umano* resta l'unione mistica, della quale Proclo dice: « *Ma la vetta suprema della mente, o come dicono, il fiore, congiunge la propria sussistenza con i principi unitari delle cose, con le Enadi cioè, e attraverso questi con la stessa unione arcana di tutte le divine Enadi* »[54], che è « *il segno più nobile dell'atto umano* [...] *questo potersi tendere nella profonda pace di ogni potenza, verso il Divino* » (Theol. Plat., I, 3).

Documento di questa intensa comunanza di Proclo con la realtà celeste sono gli *Inni*, che ci sono pervenuti in numero di otto assieme ad un dubbio nono *Inno a Dio* [55]: gli altri sono dedicati ad *Elios*, *Afrodite*, a *tutti gli dèi*, e, comunque, testimoniano della tendenza procliana a non distinguere le deità greco-romane da quelle orientali (vi è un inno ad *Afrodite Licia*, ma ve n'erano a divinità arabe, fenicie, etc.) [56].

Gli *Inni* sono concepiti con un duplice scopo: da un lato vi è l'enumerazione delle particolarità che qualificano le varie divinità — piano exoterico; dall'altro vi è la determinazione dei simboli che quelle deità « veicolano », l'enunciazione di verità che procedono dagli stati molteplici dell'essere universale — esoterismo [57]. La loro recitazione avveniva durante le ricorrenze religiose o nei noviluni [58], oppure durante i momenti di sofferenza fisica o morale, a volte cantati anche dagli ospiti, forse accompagnati da musiche [59], poiché « *si può riconoscere ciò che giustamente è stato detto da Platone, che l'anima del mondo sia stata conformata dall'armonia musicale* » [60]. Questa recitazione pertanto comporta una duplice partizione degli Inni: nella prima, più lunga, vi è l'elencazione degli attributi della divinità, spesso riferiti anche come « virtù » umane che l'orante intende realizzare in sé, mentre nella seconda parte vi è l'invocazione di particolari benefici scaturenti da quegli attributi divini. Questa struttura permette di supporre che la recitazione degli Inni derivava da una particolare disposizione dell'orante [61], che si preparava quasi come se dovesse assumere *in interiore* una « vicenda » universale, una « storia sacra » ripetentesi attraverso le lodi alle deità, storia sacra che il *miste* doveva ripercorrere ogni volta: scaturivano da ciò « elevazioni ascetiche » graduali, che *a latere* comportavano anche visioni delle divinità evocate [62] e poteri taumaturgici. Più che semplici lodi dunque, questi *Inni* costituiscono delle vere e proprie *liturgie* rivelate da chi aveva già percorso quegli itinerari, aveva già « visto » gli stati dell'essere evocati come attributi divini, e che ogni volta che venivano « recitati » facevano ripercorrere la medesima vicenda interiore che Proclo aveva personalmente vissuto e che in quegli Inni veniva « oggettivata », diventava vicenda universale che poteva essere assunta, attraverso la meditazione, anche dai discepoli.

3) *LA FINE*

L'insegnamento neoplatonico ad Atene non finì con la morte di Proclo nel 485. Egli aveva provveduto alla formazione di numerosi discepoli che continuarono l'attività del Maestro attraverso commenti ai testi « classici » (soprattutto Platone), e attraverso un'opera di trasmissione culturale che andava sempre fatta assieme ad un'intensa vita religiosa, come nel caso dell'alessandrino *Asclepiodoto* [63], importante cultore di studi matematici (di tipo neopitagorico). Il nuovo Scolarca fu però *Marino,* un ebreo di Neapolis convertitosi all'ellenismo [64]. Scrisse poco, ma nella sua biografia di Proclo fa mostra di aver avuto coscienza del significato dell'insegnamento procliano, cogliendone i momenti più vivi ed importanti. Nel complesso però pare che non amasse approfondire e sviluppare la dottrina di Proclo sulle ipostasi, fermandosi più in superficie che non il suo Maestro [65].

Discepolo diretto del grande « Diadoco » [66] fu l'alessandrino *Isidoro,* che successe a Marino nello scolarcato. Ricco di doti spirituali, seppe rendere « viventi » le dottrine sacre antiche, attraverso un'intensa vita interiore. Il suo scolarcato durò molto poco poiché si ritirò ad Alessandria all'incirca un anno dopo [67].

Colui che concluse nel modo più degno le dottrine neoplatoniche così come erano state elaborate dalla Scuola di Atene fu però *Damascio* (c. 470-544), originario della Siria, che definì conclusivamente alcuni problemi posti dagli altri Scolarchi, quale quello del tempo, della quantità e del divenire, dell'Uno [68]. Egli aveva uno speciale talento nell'individuare i falsi problemi dottrinali e dimostrarne l'assurdità logica [69], e ciò per spingere a dichiarare insufficienti gli artifici speculativi della ragione: « *Chiamo gli dèi a testimoni della impotenza di questi pensieri e, ancor più, di queste dimostrazioni, ma senza il mutuo appoggio di questi ragionamenti e di questi procedimenti necessariamente metaforici nulla assolutamente potremmo indicare circa i supremi princìpi* » [70]. Così, denudata, da ogni « spiegazione » logica, resta un'unica realtà non esprimibile, non comunicabile e senza causa, l'*Uno.*

Già questa « definizione » è una limitazione, perché presup-

pone un « concetto di unità », mentre si deve andare oltre la stessa unità, in quanto essa si chiarisce nel suo contrario, la dualità: « *Se dunque bisogna togliere il "che" e il "quale" della conoscenza di lui, bisognerà togliere anche l'uno — è infatti un "che" fra tutte le cose — e con esso anche il tutto* »[71]. Resta il Silenzio, l'Inesprimibile, il « mistero », che è assoluta quiete. Utilizza perciò per esplicarsi un « Uno-Tutto » *(èn-pánta)* quale prima personificazione esprimibile in un « Tutto-Uno » *(pánta-én)* che è il « luogo » della manifestazione, la sua potenza germinatrice[72].

Verso il 531 Damascio fuggì in Persia assieme ad altri sei neoplatonici, trovando rifugio presso la corte del re Cosroe Nuscirvan. Erano *Prisciano* di Lidia, *Eulalio* di Frigia, *Isidoro* di Gaza, i fenici *Ermia* e *Diogene*, e l'amico dello Scolarca, *Simplicio*, che aveva sviluppato temi cari ai neoplatonici, come il concetto di tempo, nel quale individuò una realtà pre-quantitativa, personificata teisticamente nel dio Chronos[73].

Allo morte di Damascio la Scuola di Atene non ebbe più uno Scolarca. Il pensiero pagano non trovava più significato nella vicenda storica che trasformava l'Occidente sotto un diverso segno spirituale.

---

[1] E' da ritenere definitivamente chiusa la prima Accademia dopo l'86 a.C., data della riconquista da parte di Silla della ribelle Atene. A quella data risale la distruzione dell'Accademia. Cfr. PLUTARCO, *V. Sullae*, 12.

[2] Sul significato della fondazione di Costantinopoli cfr. A. ALFÖLDI, *Costantino tra paganesimo e Cristianesimo*, Bari 1976, pp. 91-105.

[3] Cfr. E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Amsterdam 1965², II, pp. 192-194.

[4] MARIN., *V. Procli*, 15.

[5] Vd. MARIN., *V. Procli*, 12.

[6] Cfr. PROCLO, *in Remp.*, II, 64.

[7] Cfr. E. EVRARD, *Le Maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athènien*, in « L'Antiquité Classique », 29, 1960, pp. 108-133.

[8] Cfr. H. J. BLUMENTHAL, *Plutarch's Exposition of the De Anima and the Psychology of Proclus*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, Genève 1975, pp. 123-147 (« *Entr. l'Ant. Class.* », XXI), su cui quanto segue essenzialmente si basa.

[9] Pubblicato da W. KROLL nel 1902, nella collana « Commentaria in Aristotelem Graeca », VI, 1.

[10] PROCLO, *Theol. Plat.*, I, 1 (trad. di Turolla).

[11] *Ibid.* Questa frase dimostra, fra l'altro, che l'insegnamento « filosofico » era visto come preparazione all'ascensione mistica del neoplatonico, e non come pura speculazione.

[12] SIRIANO, *Metaph.*, 940 a 13. In modo particolare fu il *Parmenide* che venne interpretato quale testo racchiudente una « spiegazione » dei misteri dell'Unità divina.

[13] La notizia è in MARIN., *V. Procli*, 26.

[14] Fra l'altro, scrisse un libro contro il Cristianesimo a noi non giunto.

[15] MARIN., *V. Procli*, 8. Dei suoi studi grammaticali è rimasta un'opera, una *Chrestomatia grammatica* (Vrs. it., Napoli 1957).

[16] MARIN., *V. Procli*, 12.

[17] MARIN., *V. Procli*, 19, 22, 28, 29.

[18] PROCLO, *Theol. Plat.*, I, 1.

[19] Soprattutto erano state sviluppate le potenzialità della seconda Ipostasi.

[20] MARIN., *V. Procli*, 15.

[21] L'influenza dell'opera aristotelica è evidente nell'*Institutio Physica* (testo e tr. ted., a cura di A. RITZENFELD, Teubner, Lipsia 1911).

[22] E' questa esigenza di « spiegazione » che rende la dottrina di Proclo, nella sua totalità, *conclusiva* del pensiero classico, mentre gli aspetti spirituali del suo pensiero si riallacciano alla spiritualità tardoantica. Cfr. H. DÖRRIE, *Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus*, in AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, cit., pp. 257-281, e gli interventi successivi alla relazione di Dörrie.

[23] La tesi è svolta soprattutto in *Theol. plat.*, II, 1-12; e *ibidem*, III, 7.

[24] *Theol. plat.*, II, 6. cfr. *in Parm.*, VI-VII.

[25] *Theol. plat.*, II, 6. Cfr. *in Tim.*, 110. E.

[26] *Theol. plat.*, II, 8. *Instit. theol.*, 122.

[27] *Theol. plat.*, II, 10, dove è dimostrata l'eccellenza della *via apofatica*. Cfr. *in Remp.*, I, 252, 17.

[28] Sulla moné procliana, cfr. J. TROUILLARD, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris 1972, pp. 91-109.

[29] Vd. *Instit. theol.*, 30-35. Cfr. G. MARTANO, *Proclo di Atene*, Napoli 1974, pp. 128 e segg. Vd. pure TROUILLARD, *op. cit.*, pp. 78-85.

[30] *Instit. theol.*, 31; cfr. *in Parmen.*, V, 288.

[31] *Instit. theol.*, 33; cfr. *in Crat.*, 69.

[32] *Instit. theol.*, 115 *Theol. plat.*, III, 7, e in generale quasi tutto il libro III.

[33] Cfr. ZELLER - MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, III/6, nota di G. Martano, pp. 142-143, n. 69.

[34] *Instit. theol.*, 114: « *Ogni dio è enade perfetta in se stessa, e ogni enade perfetta in se stessa è un dio* ».

[35] *Ibidem*, 115.

[36] *Ibidem*, 176.

[37] Evidentemente tale « azione » si svolge ad un livello non temporale, sovraessenziale, metafisico. Cfr. MARTANO. *op. cit.*, p. 131 e sgg.

[37]bis Cfr. in generale P. BOYANCÉ, *Théurgie et télestique néoplatonicienne*, in « Revue de l'Histoire des Religions », 147, 1955, pp. 189-209; e il classico J. BIDEZ, *La liturgie des mysterès chez les neoplatoniciens*, in « Bullettin de l'Accademie royale du Belge, cl. de Lettres », 1919, pp. 415 e sgg.

[38] Su tale prospettiva, cfr. G. MARTANO, *Proclo..., cit.*, passim.

[39] O dello *Spirito*, del noûs.

[40] Cfr. ad es. PLAT., *Tim.*, 34 A; ID., *Sof.*, 244 E; ID., *Leg.*, 898 A-B. Ricor-

diamo che per Proclo la legge della manifestazione cosmica è circolare, perfetta: *Inst. theol.*, 33: « *Tutto ciò che procede da qualche cosa e vi ritorna ha una attività circolare* ».

41 R. GUÉNON, *Formes Traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris 1970, p. 22.

42 È da ricordare che Proclo applica la « legge della processione circolare » ad ogni livello, ad ogni ente, e non solo alla « processione » dall'Uno verso il molteplice, poiché ogni « ente » riflette la perfezione sferica del mondo.

43 *Theol. plat.*, IV, 10.

44 Cfr. MARIN., V. *Procli*, 19, 22, 28, 29.

45 MARIN., *op. cit.*, 11, 36.

46 Marino (C.22) nota che Proclo al mattino, al mezzogiorno e alla sera rendeva culto al dio Sole.

47 Ma la cosa è parimenti vera per tutti i neoplatonici.

48 Proclo usò pregare e venerare gli dèi di tutte le tradizioni che si affacciavano sul Mediterraneo. L'intento di queste pratiche era il raggiungimento di quella « *più alta Forma di coscienza della quale è capace, l'unione con Dio, o 'madness'* », di cui L. J. ROSAN, *The Philosophy of Proclus* (*The Final Phase of Ancient Thought*), New York 1949, p. 216.

49 Cfr. *Theol. Plat.*, I, 2.

50 MARIN., *V. Procli*, 18, 19, 36.

51 Cfr. PROCLO, *in Tim.*, 65 A; BRÉMOND A., *Un texte de Procles sur la prière*, in « Recherches de Science Religieuse ». XIX, 1929, pp. 448-462.

52 PROCLO, *in Tim.*, 331 B; *Theol. Plat.* I, 26; *Ibidem*, I, 1. Cfr. A. J. FESTUGYÈRE, *Contemplation Philosophique et art théurgique chez Proclus*, in AA.VV., *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, pp. 7-18; TROUILLARD, *op. cit.*, p. 171 e sgg. MARTANO, *op. cit.*, pp. 67 e sgg.

53 MARIN., *V. Procli*, 6, 7, 9, 10, 30, 33.

54 *Theol. Plat.*, I, 3.

55 Pubblicato da A. JAHN, *Philosophia Chaldaica*, Halle, Pfeffer 1891.

56 MARIN., *V. Procli*, 19, che accenna al fatto che Proclo dedicò inni a « *tutte le altre divinità* ».

57 Un solo esempio: nell'inno ad *Atena Polymetis*, v. 22, Proclo usa seithé = discendenza (exoterismo), ma che ad un livello più profondo è la « *catena* » degli esseri, il simbolo della molteplicità della Possibilità Universale, nella quale Atena = Intelletto Universale è il primo grado di manifestazione.

58 MARIN., *V. Procli*, 19, 22.

59 *Ibidem*, 20. Tale uso della musica è pitagorico, e va oltre il piano sensibile perché enuclea ritmi cosmici. In generale cfr. ARISTOTELE, *Problemi Musicali*, Firenze 1957. Per il neoplatonismo si vd. BOEZIO, *De Institutione Musica*, tr. it., Firenze 1949.

60 BOEZIO, *De Instit... cit.*, I, pag. 21.

61 Non del solo autore, che in sé ricapitolava una « situazione » spirituale, oggettivandola *in interiore*.

62 Si pensi all'inizio di ogni Inno in cui il verbo impiegato è: « *Cantiamo* », tre volte; « *Ascolta* », tre volte; « *Salve* », una volta. L'ottava lode, a Dioniso, è solo un frammento trasmessoci da OLIMPIODORO, *Vita Platonis*.

63 in DAMASCIO, *V. Isidori*, 116, 126, 138.

64 Cfr. DAMASC., *V. Isid.*, 141-143, 152.

65 DAMASC., *op. cit.*, 275, che fa vedere tale metodo a proposito del *Parmenide*.

66 È il titolo appartenente ai successori di Platone. Proclo veniva chiamato « *il Diacoco* » per eccellenza.

[67] DAMASC., *V. Isid.*, 226, 229.

[68] Soprattutto di quest'ultimo, di cui annotò l'impossibilità di una qualsiasi definizione e caratterizzazione.

[69] Aveva studiato retorica con Teone ad Alessandria, e dialettica con Isidoro.

[70] DAMASCIO, *De principiis*, ed. J. Kopp, Francoforte 1826, p. 156.

[71] DAMASC., *De princ.*, p. 78.

[72] Tali ipostasi esplicano il senso del *Secondo Uno* di Giamblico e delle *Enadi* di Proclo, concepiti oltre l'essere. A quest'ultimo invece appartiene il *piano* « germinativo », l'Intellegibile.

[73] Secondo Simplicio questo tempo « primordiale » deve concepirsi già come derivato dall'Essere, ma precedente la condizione corporea in quanto questa è *nel tempo* « materiale ».

CONCLUSIONE

Considerando lo svolgimento di tutto quanto il pensiero e le prospezioni neoplatoniche non si può non rilevare la straordinaria volontà di aderire, da parte di ogni suo rappresentante, coscientemente alla tradizione religiosa così come il mondo classico l'aveva vissuta. È notevole in effetti il legame che essi vogliono evidenziare fra le loro affermazioni dottrinali e « filosofiche », e le teogonie e le cosmogonie della religione grecoromana, in un momento in cui questa assumeva tutte le deità dei popoli che si affacciavano sul Mediterraneo, interpretando le variopinte personalità divine come differenziazioni particolari di un unico principio spirituale che appunto in quelle « figurazioni » si incarnava in una specificazione apparentemente diversa, ma unica nella « potenza » primigenia che vi si esprimeva.

Questa particolare considerazione del valore della vita religiosa si espresse in una intensa vita rituale che tutti i neoplatonici[1] videro come essenziale inveramento delle proprie dottrine che per tal via si espressero anche quale realizzazione interiore, mentre le varie formulazioni dottrinali finirono per essere presentate come puri punti di vista di un'unica prospezione spirituale. Cosicché il rito non fu più un vuoto e disarticolato omaggio esteriore alla molteplice varietà delle divinità — cosa che avrebbe dato ragione del dispregiativo « politeismo » — ma « concreta » verifica di quelle prospezioni che essi avevano enunciato ad un livello logico-mentale, ma che in realtà trovavano la propria giustificazione a partire da un piano meta-logico, ossia da quella dimensione « intellettuale » e « noetica » di cui si occuparono quasi tutti i neoplatonici.

La vita cultuale da essi vissuta con estrema serietà e naturalezza costituisce pertanto la « messa in opera » di quelle dottrine, quasi raffigurazione di « storie sacre » che il mito aveva espresso, che la visione ispirata di poeti e filosofi aveva trasmesso, e che nel rito si « attuavano » quale ricollegamento

dell'umano col divino, rendendole in tal modo « viventi » e «partecipabili» da parte degli uomini liberati dalle catene del divenire.

Pertanto, lungi dall'essere mera opera di speculazione, il neoplatonismo deve essere interpretato come « *theo-sofia* », divina sapienza che i vari scolarchi hanno comunicato avvalendosi evidentemente del « veicolo » logico-mentale, ma le cui realtà più profonde e primigenie non sono frutto di elaborazione riflessiva per quanto geniale. Si tratta piuttosto di prospezioni che indagano il piano spirituale, non materiale, mostrandone le « possibilità » e i « ritmi » nel processo di manifestazione che va dall'Uno, insondabile ed inesprimibile mistero, al molteplice mondo del divenire, attraverso tutti i gradi intermedi di possibilità, dunque « prima » che le leggi spazio-temporali possano in qualche modo influire. Si spiega così quel poliedrico mondo di Enadi, dèi, *dàimones*, etc., i quali perciò personificano gradi dell'Essere totale, livelli varî di una vera e propria gerarchia « celeste », che permetteva di vedere, per es. nel cerchio zodiacale e nei movimenti degli astri, momenti di una « rivelazione » del divino, punti di « svelamento » del sacro che a volte potevano essere anche personificati nelle figure del pantheon tradizionale. Tuttavia questo tipo di sapienza non resta oggetto di una comunicazione esteriore. Essa fu sentita come una realtà da esperire, come una condizione interiore che i vari teurghi/filosofi dovevano « contemplare » come riflesso di ritmi cosmico-divini, finendo per scoprirsi essi stessi nient'altro che « luoghi » privilegiati di inveramento di una realtà spirituale che, « comprendendoli », li superava infinitamente. Da ciò anche l'importanza delle varie pratiche ascetiche, e il tipo di vita da essi prescelto, in cui la formulazione ascetica era preparazione alla partecipazione sacrale nella quale i riti venivano esperiti come una assunzione diretta dell'eterna teofania con cui il divino poteva essere misticamente contemplato.

Un'altra considerazione va fatta sull'origine orientale di quasi tutti i rappresentanti del neoplatonismo. Plotino è egizio; Amelio va ad Apamea a fondare una scuola; Porfirio è fenicio; Giamblico e Damascio sono sirî; Proclo, licio; Marino, ebreo; Edesio, Massimo, Crisanzio (che fu anche Gran Sacerdote di Lidia) e Teodoro attingono in Oriente le basi cultuali delle loro

dottrine. Sembra che, a prescindere da Giuliano, Sallustio e il grande Plutarco di Atene, per le loro origini tutti i neoplatonici abbiano rappresentato una interpretazione « *universale* » delle basi spirituali su cui poggiava l'impero pagano, interpretazione che costituisce la metodologia interpretativa sulla quale si articolò quello che può ragionevolmente definirsi un aiuto proveniente dall'Oriente per « risollevare » la spiritualità dei popoli occidentali. Il veicolo di tale supporto pare essere stato da un lato la metafisica neoplatonica con al vertice l'insondabile Uno e, dall'altro, la sua espressione teologica che voleva il Sole quale Sua immagine e « corpo di mediazione », così come fu additata dai vari dottrinari e che sul piano rituale trovò forte spinta nei culti solari provenienti dall'Oriente. È in quest'ambito che trova significato spirituale il tentativo di Aureliano di trasporre il simbolo solare al centro stesso dell'Impero e di fare di quel culto il cuore di una forma religiosa che intendeva proporsi come una istituzione positiva. Esso si concretizzò anche nel tentativo di enucleare un rituale regale derivato dal culto solare che voleva nelle singole divinità « figure » dell'*Unico* [2], e che nel Sole coglieva la prospettiva « umana », il suo essere rivolto verso il mondo quasi in una dimensione « provvidenziale » [3].

Uno degli atti legislativi dell'imperatore Giustiniano proibiva di esercitare qualsiasi attività che in qualche modo potesse costituire opera di insegnamento e di trasmissione del pensiero pagano. Era il 529. E poiché nelle altre parti dell'impero non vi erano più scuole pagane, quella proibizione si riferiva in modo particolare alla Scuola di Atene, i cui beni venivano contemporaneamente sequestrati, impedendo così, di fatto, una regolare attività pedagogica. Era la fine storica del pensiero pagano.

Qualche anno dopo gli ultimi sette neoplatonici, compreso l'ultimo scolarca Damascio, si rifugiano presso la corte persiana, il cui re dava loro l'impressione di volere in qualche modo realizzare una « città neoplatonica ». Fu un vano sogno. Qualche superstite tornò poco dopo in Occidente protetto dal trattato di pace col quale i Bizantini si impegnavano a tollerare la loro presenza, purché essi non esercitassero opera di insegnamento: sicché nel loro silenzio il paganesimo si spense assieme ai suoi migliori dottrinari.

Né vi fu l'equivalente delle persecuzioni che avevano portato al martirio i Cristiani[4]. Rimase una splendida opera dottrinale che per vie diverse doveva essere utilizzata dal Cristianesimo: si pensi a *S. Dionigi l'Areopagita*, a *Scoto Eriugena*, a *S. Alberto*[5], e, prima, a *Boezio*, la cui opera nell'ambito latino, costituisce il segnacolo dell'avvenuto trapasso ed assimilazione da parte della Tradizione che doveva formare l'Occidente per i secoli a venire.

---

[1] Lo stesso Plotino non rimase estraneo ad una vita rituale. Le sue austerità ricevono spiegazione profonda se viste in questa prospettiva. Cfr. *Enn.*, VI, 1, 6 già cit.; A. BRÉMOND, *Notes et documents sur la réligion néoplatonicienne*, in « Recherches de Science Religeuse », 1933, pp. 102 e sgg.; J. BIDEZ, *Notes sur les mysterès néoplatoniciens*, in « Revue Belge de philologie et d'histoire », VII, 1928, pp. 1477 e sgg.

[2] A questo proposito cfr. MACROBIO, *Sat.*, I, XVII-XXIII, che secondo alcuni riproduce un trattato sul Sole di Porfirio.

[3] Si pensi all'*Inno al Sole* di Proclo e al trattato di Giuliano, nei quali, oltre l'aspetto noetico, viene prospettato il suo rapporto « vivificante » col mondo.

[4] Cfr. A. D. NOCK, *La Conversione. Società e Religione nel mondo antico*, Bari 1974, in part. i capp. XI, XII, XIV.

[5] Il documento che attesta la « presenza » neoplatonica per tutto il Medioevo è il *Liber de Causis*, attribuito erroneamente ad Aristotele, e che invece è una riduzione dell'*Inst. Theol.* di Proclo. Si accorse dell'errore S. Tommaso, nel XIII secolo.

INDICE